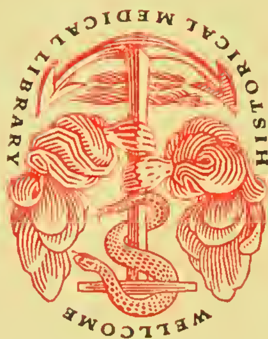
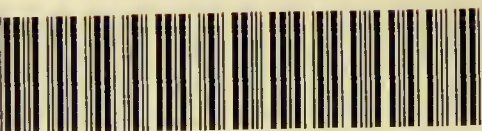

WELLCOME HISTORICAL MEDICAL LIBRARY


22101008565

Kosmos und Kosmonomie bei Christian Wolff

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Aufklärungszeitalters

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

und der

venia legendi

der

hochwürdigen theologischen Fakultät

zu Göttingen

vorgelegt von

Ernst Kohlmeyer

Pastor coll.

Göttingen 1911

Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H.


WELLCOME
HISTORICAL
MEDICAL
LIBRARY

Inhalt.

Die Schriften WOLFFs sind abgekürzt zitiert. Es bedeutet:

Ontol.:	Philosophia Prima sive Ontologia 1730.
Cosmol.:	Cosmologia generalis 1737.
Met. I. II.: I.:	Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen[4] 1747 (1. Aufl. 1719).
II.:	Anmerkungen[4] 1740 (1. Aufl. 1724).
Th. N. I. II.:	Theologia Naturalis I. II. 1736/37.
Abs.:	Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge 1723.
Phys.:	Vernünftige Gedanken von den Würckungen der Natur 1723.
Ps. E.:	Psychologia Empirica 1732.
Ps. R.:	Psychologia Rationalis 1734.
Log.:	Philosophia Rationalis sive Logica[3] 1740.
Disc. prael.:	Discursus Praeliminaris (in der Logik enthalten).
Mor.:	Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen 1720.
Ph. Pr. I. II.:	Philosophia Practica Universalis I. II. 1738/39 (die allgemeine Ethik).
Eth. (E.) I—V:	Philosophia Moralis sive Ethica I—V 1750/53 (die spezielle Ethik).
J. Nat. I—VIII:	Jus Naturae I—VIII 1740/48.
Nachr.:	Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften[3] 1757.
Kl. Schr.:	Kleine Schriften, Halle 1755.

Die Zahlen in den Zitaten geben die Paragraphen an. Ein A hinter der Paragraphenzahl bezeichnet die jedem Paragraphen beigegebene (kleiner gedruckte) annotatio. Die annotationes sind oft die ergiebigere Quelle für die Gedanken WOLFFs, da im eigentlichen Text die Umständlichkeit der Beweisführung den Fortschritt des Gedankens sehr hemmt.

Einleitung.

1. Nach einem Wort LAMPRECHTs soll der Historiker bei Schilderung der modernen Geistesentwicklung seit dem 16. Jahrhundert seine Schuhe ausziehen, denn es sei heiliges Land. Man kann diesem Urteil zustimmen oder nicht, jedenfalls steht fest, daß die Aufklärungszeit neben der Reformation die Quellen des heutigen Geisteslebens und darum unmittelbar interessante Probleme bietet. Indem neben die Gedankenwelt der Reformatoren die der Philosophen und philosophischen Theologen tritt, entstehen Reibungen oder Kompromisse. Besonders lehrreich ist dieser zweite Gedankenzug „in statu nascendi", wo er sich zwiegestaltig zeigt, oppositionell und vermittelnd, und darum den Beobachter die Grenzen schwer sehen läßt.

Die vorliegende Untersuchung will durch Betrachtung einer der bekanntesten Gestalten dieser unausgereiften, von Neuem erfüllten Periode zur Klärung beitragen. CHRISTIAN WOLFFs Name ist populär, unzertrennlich von ihm auch das Schlagwort der Demonstriermethode. Dabei ist das Urteil der Geschichte der Philosophie ebenfalls stereotyp: Die Methode leistet nicht, was sie verspricht, und steht in Kryptogamie mit der Erfahrung, der sie für ihr vermeintlich apriorisches Verfahren empirischen Stoff abborgt. So ist es in der Tat. Allein WOLFFs

Bedeutung ist weder durch diese Kritik noch auch durch das Urteil erschöpft, er sei ein Popularisator LEIBNIZscher Gedanken, deren Tiefen er er nicht erfaßt habe. Gerade hier sollte man berücksichtigen, warum WOLFF eigentlich Philosophie getrieben hat. „Arduum aggredior opus atque periculosum, dum philosophiam universam et certam et utilem reddere studeo.“[1] Dies Ziel der höchsten Evidenz und Brauchbarkeit für jedermann hat er nie aus den Augen verloren. So erlaubt er, Schwierigeres zu übergehen, häuft Beispiele für die hebetiores, und die Resultate sollen durchaus nicht von der Gnade wenn auch noch so wahrscheinlicher Hypothesen leben. Wo er das Wahre findet, will er es nehmen, wenn es nur beweisbar ist. Erklärt sich so WOLFFs Elektizismus, so hat er es doch verstanden, allen Stoff relativ gut in ein System, unter eine oberste Idee zu ordnen. Es soll im folgenden versucht werden, als das seine gesamte Philosophie zusammenhaltende Band die Idee des Kosmos zu erweisen. Ein Urteil wie das von LEMPP[2], daß WOLFFs Systematik nicht die einer organischen Einheit der Gedanken sei, würde damit hinfällig. Allerdings sei gleich gesagt, daß WOLFFs Ansichten über theologische und supranaturale Dinge auf keine mögliche Weise mit seiner Philosophie zusammenzuschweißen sind. Dagegen läßt sich innerhalb seines philosophischen Systems doch ein glatterer Zusammenhang finden, als die über WOLFF meist recht spärlichen Darstellungen erkennen lassen.

Damit ist angedeutet, daß die Untersuchung vor der bis jetzt fast völlig fehlenden philosophischen Detailarbeit nicht zurück-

---

[1] Vorwort der Logik.

[2] Problem der Theodicee S. 65.

schrecken darf. Denn auch das anscheinend rein Philosophische darf nicht gering geachtet werden zur Klärung der religionsphilosophischen Fundamente, und letztere wieder, als Abschluß des Systems, setzen die philosophische Arbeit WOLFFs in ihrem ganzen Umfang voraus. Es ist so leicht und hilft so wenig weiter, WOLFFs Aussagen über Wunder, Offenbarung und Eigenschaften Gottes wiederzugeben. In das eigentlich Treibende seiner Gedanken, seiner ganzen Arbeit kommt man so nicht hinein. Und doch pflegt gerade dies den Kern einer Persönlichkeit, ihre „Religion" im weitesten Sinn zu enthüllen. Die eigentlich theologischen Sätze sind hier nur Kompromisse und als solche leicht überall zu schöpfen. Für die Geschichte der Religion der Aufklärung aber ist es bei dem eminenten Einfluß von WOLFFs Philosophie von großer Wichtigkeit, jene tiefsten treibenden Ideen zu finden, welche der Frömmigkeit Gepräge und Grundton geben, in viel höherem Maße als theologische Einzelpositionen.

Für die Methode der Untersuchung ist zu bemerken, daß WOLFF so gut wie keine Entwicklung durchgemacht hat und die Schriften aller Perioden benutzt werden können. Um die grundlegende Idee WOLFFs zu finden, müssen die wichtigsten philosophischen Disziplinen sämtlich herangezogen werden, und zwar möglichst treu in der Reihenfolge, die sie in seinem Aufbau einnehmen sollen: Ontologie, Kosmologie, Theologie, Teleologie, Psychologie. Die Anwendung der leitenden Idee auf das Handeln aber ist die Ethik.

Erster Teil.

Der Kosmos.

I.

Axiome und Methode Wolffs.

2. In den Disputationen der Breslauer evangelischen Primaner mit den katholischen Studenten ergaben sich für die evangelischen Schüler viele Dubia und Skrupel in der Religion. Ganz von selbst entstand daher in WOLFF der Wunsch, die Wahrheit der Theologie so deutlich zu machen, daß sie keinen Widerspruch leide. Solche Notwendigkeit wohnte den Sätzen der Mathematici bei, und WOLFFs Lehrer NEUMANN pries ihm denn auch den Nutzen der mathematischen Methode sehr an; gerade unter gegenwärtigen Umständen werde der Vortrag der Wahrheiten auf mathematischem Wege sehr fruchtbar sein. So bezieht WOLFF die Universität, um die Mathematik als methodisches Hilfsmittel für die Theologie und Moral zu studieren.

Die mathematische Methode, weithin bekannt als Demonstriermethode, ist es denn auch, auf die seine Schriften — wenigstens die ausführlichen, lateinischen — aufgebaut sind. Was versteht WOLFF darunter? Die mathematischen Sätze werden bewiesen, d. h. durch Schlüsse auf andere schon bewiesene zurückgeführt, und am Anfang dieser Ketten von Schlüssen stehen die mathematischen Axiome, die unbeweisbar, aber unmittelbar gewiß sind.

Beide Merkmale, die Syllogismenketten und die Axiome, an die sie geknüpft sind, hat WOLFF übernommen. Er hatte einen berühmten Vorgänger: SPINOZA. Aber er versucht es besser zu machen. SPINOZA leitet seine Sätze aus beliebig vermehrten „Definitionen“ und Grundsätzen ab. Dies dehnbare Fundament sucht WOLFF durch ein strafferes zu ersetzen. Er hat nur zwei Axiome, deren eines er, freilich vergeblich, noch aus dem anderen abzuleiten sucht. Es sind die beiden LEIBNIZschen: der Satz des Widerspruchs und das Prinzip des zureichenden Grundes. Beide sind zunächst zu untersuchen.

WOLFFs System beginnt mit dem Satz: eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse. Daher ergibt sich der Grundsatz: fieri non potest, ut idem simul sit et non sit. Dies ist das principium contradictionis, denn contradictio ist simultanea ejusdem affirmatio et negatio. In dieser Gestalt ist das Prinzip rein logisch, eine Regel analytischer Erkenntnis, und kann nicht dienen zur Ableitung irgend einer inhaltlich bestimmten Erkenntnis. Aber sogleich erweitert sich der Satz bei WOLFF: eine contradictio besteht auch da, wo zwei unverträgliche Begriffe verbunden werden. Eine contradictio der ersten, rein analytischen, durch Verneinung hergestellten Form ist das Urteil „A ist non-A“ oder „Warm ist nicht-warm“, eine der zweiten Form das Urteil: „Warm ist kalt“ oder „Eisen ist hölzern“, oder als charakteristisches Beispiel der Begriff eines geradlinigen Zweiecks, welches KANT gerade als Beispiel eines logisch richtigen widerspruchslosen Begriffs, der aber durch die Anschauung als unmöglich erwiesen werde, anführt. Das principium contradictionis schließt also sowohl den logischen *Widerspruch* wie die

empirisch feststellbare *Unverträglichkeit* zweier Begriffe aus: contradictio ist überhaupt *„quod contradicit propositioni verae“*[1]. In dieser Bedeutung dient der Satz des Widerspruches denn als endlos oft angewandte Beweisinstanz, ja auch zur Entscheidung von Gut und Böse. Es läßt sich leicht einsehen, daß hiermit gar nichts gewonnen ist. Alle nicht logischen Erkenntnisse müssen aus anderer Quelle schon geschöpft sein, ehe sie unter diesen Satz gebracht werden können. Daß ich z. B. in dem Satz „Eisen ist hölzern“ eine contradictio habe, muß ich vorher durch die Empirie festgestellt haben; ich muß wissen, welche Merkmale ich dem Begriff „Eisen“ beilegen will, und welche dem Begriff „Holz“. Während ich rein a priori sagen kann: „A ist nicht non-A“, brauche ich aposteriorische Erkenntnis, um zu sagen: „Eisen ist nicht hölzern“. Dieses ist also keine apriorische Erkenntnis, die ich vor der Empirie haben könnte. WOLFF übersieht den Unterschied von reiner und empirischer Erkenntnis. Auf Schritt und Tritt schiebt er empirische Sätze unter und beweist dann aus dem Satz des Widerspruchs, daß ihr Gegenteil unmöglich sei. Das Kriterium der Wahrheit ist hier gar nicht der Satz des Widerspruchs, es ist hier vielmehr immer schon anderweitig vorausgesetzt. Ich muß aus anderer Quelle immer schon wissen, daß eine propositio *vera* vorliegt. Am besten zeigt Ontol. 288, wie leer und bar jeder neuen Erkenntnis uns dieser Satz läßt: Quodlibet dum est, necessario est; das ist nicht etwa der Gedanke der notwendigen Verknüpfung alles Seins, sondern der Beweis heißt:

„Es ist unmöglich, daß *A* zugleich ist und nicht ist,
nun aber ist *A*, während es ist,

---

[1] Ontol. 79.

also ist es unmöglich, daß *A*, während es ist, zugleich nicht ist. Daher ist das Gegenteil dessen, daß *A* ist, während es ist, unmöglich; also ist *A* notwendig.

Zugleich zeigt dies Beispiel — und darum ist es angeführt —, daß es bei diesem Prinzip auf etwas anderes ankommt als darauf, ein logisches Kriterium zu gewinnen, wie beim Satz des Widerspruches. Es handelt sich um die „Notwendigkeit“ des Erkannten, mit anderen Worten um die Gewißheit der Erkenntnis. Canon hic tritissimus . . fundamentum certitudinis infallibilis cognitionis, quae a posteriori acquiritur[1]. Wieder und wieder betont WOLFF, daß alle certitudo nur von diesem Prinzip herkommt. Die Erkenntnis zerfällt nun für WOLFF in *a*) anschauliche, *b*) gedachte Erkenntnis, welche sich von der anschaulichen unterscheidet durch Aufhellung der verworren erkannten gesetzlichen Verknüpfungen. Beide Arten von Erkenntnis tragen in sich das Merkmal der Gewißheit, wie man es später ausgedrückt hat durch den Satz des Selbstvertrauens der Vernunft: „jeder Mensch ist sich bewußt der Wahrheit empfänglich und teilhaft zu sein“. Nichts anderes als den geschilderten Grundsatz nun haben wir in WOLFFs principium contradictionis zu suchen. Met. I 389/91 findet sich genau die Ausdehnung des principium contradictionis auf die anschauliche („Erfahrungs-“) Erkenntnis sowie auf die Erkenntnis durch Denkgesetze (Schlüsse der Vernunft), soviel WOLFF davon kennt, sowie endlich die Behauptung, daß der Zweck des principium contradictionis allein die Gewißheit dieser Erkenntnis sei. Setzt man den erwähnten Denkgrundsatz für WOLFFs principium contradictionis ein, so wird der Gedanke stets klar werden. Die Unklarheit, die dieses principium contradictionis umgibt, ist die

---

[1] Ontol. 288 A.

Folge davon, daß WOLFF weder analytische und synthetische Urteile noch apriorische und aposteriorische Erkenntnis zu unterscheiden vermag. In der Ontologie nun, die KANT mit der Transzendentalphilosophie überhaupt gleichsetzt[1], befindet sich analytische Erkenntnis und synthetische Erkenntnis a priori wie a posteriori in wirrem Durcheinander; das principium contradictionis, das beiden Gewißheit geben soll, darf also gar nicht wie der logische Satz vom Widerspruch formuliert sein, um hier seine Aufgabe zu erfüllen.

3. Den *Satz vom zureichenden Grunde* formuliert WOLFF so: per rationem sufficientem intelligitur id, unde intelligitur, cur aliquid sit[2]. Die Ableitung aus dem Satz vom Widerspruch übergehen wir. Sie ist natürlich falsch. Aber WOLFF selbst hat sie auch nicht nötig, er betont, auch dies Prinzip liege in der natura mentis, und jeder wende es ohne Beweis an. Es ist wichtig, über seinen Sinn ins klare zu kommen, denn dies Prinzip ist eine noch ergiebigere Beweisinstanz als der Satz vom Widerspruch. Nach moderner Distinktion glaubt man dieses Prinzip vom zureichenden Grunde nun entweder als den Erkenntnisgrund oder den Seinsgrund (d. h. als Ursache) auffassen zu müssen. SCHOPENHAUER besonders hat es bei WOLFF als auf den Erkenntnisgrund gehend angesehen, es diente dann also als Kriterium für die Wahrheit eines Urteils. SCHOPENHAUER selbst muß dann aber WOLFF vorwerfen, daß er Beispiele anführe, die zu diesem Begriff nicht gehörten, sondern zu dem der Ursache (so bei der „ratio sufficiens“ für die Erwärmung eines kalten Steines). Aber auch mit dem

---

[1] Kr. d. r. V.[2] 873.

[2] Ontol. 56.

Begriff der Ursache kommen wir nicht weit. WOLFF selbst unterscheidet nachdrücklichst und wiederholt die causa als *Unterart* von der ratio sufficiens und sieht LEIBNIZens Verdienst darin, die causa durch die ratio sufficiens ersetzt zu haben[1]. Was er meint, wird deutlich, wenn er sagt: die Scholastiker hätten sich längst des Axioms bedient, daß alles eine causa habe, aber sie hätten nicht die ratio des Geschehens zu suchen verstanden. So hätten sie eine Anziehungskraft des Magneten als causa der Anziehung vorausgesetzt, aber nicht danach gestrebt, deren Wirkung *intelligibili modo* zu erklären. Er will sagen: Ursache kann auch etwas Unerklärbares sein, eine qualitas occulta; diese qualitates aber müssen heraus aus der Wissenschaft. Es muß alles vernunftgemäß zugehen, es hat alles ratio (im Doppelsinn von Grund und Vernunft). Das besagt das principium rationis sufficientis. Ein einsehbarer Zusammenhang existiert überall. Ein Spezialfall dieses Prinzips ist das Verhältnis der Kausalität, nämlich bei Existenzverknüpfungen. Es gibt aber zahlreiche andere Verknüpfungen, z. B. logische; da gehört zum principium rationis sufficientis als Unterart das Erkenntnisprinzip, das sich völlig korrekt vom damaligen Standpunkt aus formuliert findet, als ein Urteil, durch das die Wahrheit eines andern Urteils eingesehen wird[2]. So ist die Verknüpfung von Wesen und Eigenschaft auch ein Fall von ratio sufficiens: Wesensmerkmal des gleichseitigen Dreiecks sind die drei gleichen Seiten, Eigenschaft die daraus folgenden drei Winkel von 60°, aber doch ist im strengen Sinn nicht das Wesen causa der Eigenschaften. So werden sich in der Kosmologie sämtliche Fälle von Verknüpfungen der Dinge als Fälle von ratio sufficiens finden[3]. Bei der finalen Verknüpfung ist der Zweck

---

[1] Ontol. 71. [2] Ontol. 876. [3] Cosmol. 16 ff.

ratio sufficiens des Mittels[1]; also kann die ratio sufficiens sogar erst *nachfolgen*[2], ohne darum Erkenntnisgrund zu sein. Ja, hätte WOLFF die KANTschen Kategorien gekannt, wir würden sie sämtlich wiederfinden in diesem umfassenden Prinzip.

Zusammenfassend läßt sich das Wesen der ratio sufficiens am besten bestimmen aus einer zunächst befremdlichen Gleichsetzung WOLFFs: Clara et distincta perceptio Cartesii, si res ad vivum resecetur, est eadem cum ratione sufficiente[3]. Die Meinung ist: die deutlichen Begriffe des CARTESIUS liefert nur der Verstand. Dieser aber findet in jeder Wahrnehmung die gesetzlichen Verknüpfungen. Damit findet er höchst reale Verhältnisse, die er nicht in die Dinge hineinlegt. Alles, was er derart findet, durch Begriff, Urteil, Schluß, ist ratio sufficiens. Denn alle diese Verknüpfungen existieren zwar nicht an sich, werden aber *in den Dingen* real. Die Ontologie, vermöge ihrer eigentümlichen Fragestellung, sieht nun von der Existenz der Dinge ab und beschäftigt sich mit diesen abstrahiert gedachten Verknüpfungen. Diese alle fallen unter die ratio sufficiens. In der Tat muß dies Prinzip als ein großer Schritt auf der Bahn von der Scholastik zu KANT gelten. Es postuliert, daß die Vernunft der zureichende Maßstab alles Geschehens ist. Allerdings werden sich Einschränkungen in der Behauptung der Gültigkeit dieses Gesetzes noch zeigen.

Noch ein anderer Punkt scheint sich in der Richtung auf die Vernunftkritik zu bewegen. Die beiden besprochenen Prinzipien erhalten ihr Recht (in der Ontologie) nur dadurch, daß sie „in

---

[1] Ontol. 393, Cosmol. 33 A. [2] Cosmol. 87 A.
[3] Ontol. 321 A.

der Natur des menschlichen Geistes gegründet sind". Auf diese letzte Gewißheit rekurriert die Ontologie immer wieder. Während WOLFF nun in der Psychologie durchaus nicht alle Tätigkeiten des Geistes als letzte Gegebenheiten, als unauflösliche „Grundklassen" auffaßt, trägt er doch kein Bedenken, die erwähnten zwei Prinzipien zu Grundsätzen, die für das Wesen der Dinge selbst gültig sind, zu erweitern und die Ontologie, die mit Existenz oder Nichtexistenz der empirischen Dinge nichts zu tun hat, darauf aufzubauen. Der Begriff einer apriorischen Erkenntnis gewinnt immer mehr Boden. Alle Disziplinen ruhen auf der Ontologie, und deren Axiome ruhen in der natura mentis nostrae. Wir finden hier die Spitze, in welche das Ganze ausläuft. Freilich hat WOLFF, und nicht zum Vorteil, diese Spitze dann sehr energisch umgebogen[1].

4. Mit Hilfe dieser beiden Prinzipien will WOLFF dann alle philosophische Erkenntnis ableiten, und zwar „a priori", was bei ihm nur bedeutet „durch Schlüsse", hier aber sachlich auf unsern Sinn hinausliefe, da er seine Schlüsse bis auf die beiden apriorischen Prinzipien zurückzuführen sucht in jedem Fall. Seine Methode ist sehr charakteristisch. Ihr ausgesprochenes Ziel ist: nichts aus der Erfahrung zu nehmen[2]; dies Ideal ist aber schwer erreichbar, daher nimmt man immer „möglichst wenig" aus der Erfahrung[3]. So nähert man sich dem höchsten Grad der Deutlichkeit, der darin besteht, jedes zu beweisende Urteil zurückzuführen bis auf *Nominaldefinitionen* und *identische Urteile* (WOLFF: „leere Urteile") als unmittelbar gewisse Instanzen[4]! Wie aus solchen

---

[1] S. u. Cap. V. [2] Met. I. 855. [3] Mor. 285.
[4] Met. I. 853.

Prämissen dann neue Erkenntnis gewonnen wird, zeigen ein paar Beispiele.

„Welt“ wird definiert als Reihe endlicher Dinge, gleichzeitiger wie sukzessiver, die untereinander verknüpft sind[1]. Dies ist eine Nominaldefinition. Sie involviert die Begriffe von Raum und Zeit und Naturgesetz, da nach WOLFF die Ordnung gleichzeitiger Verknüpfung der Raum und das Gesetz der Wechselwirkung, sukzessiver aber die Zeit und das Gesetz der Kausalität ist. Dann heißt es: Alle möglichen Welten begreifen alle möglichen Dinge in sich, wie sie in ihre Verbindungen gebracht sind, nebeneinander wie nacheinander[2]. Endlich wird behauptet, daß Gott alle möglichen Welten vorstellt und die bestehende erwählt hat: sie ist also die vollkommenste[3]. Daß aber gerade durch die naturgesetzliche Verknüpfung das Übel notwendig in die Welt zu kommen scheint, ist nicht berücksichtigt. WOLFFs Beweis ist also falsch, auch wenn man alle Prämissen zugibt. Denn er soll sagen, daß sich keine bessere Welt denken ließe. Er sagt aber nur, daß sich keine bessere unter Naturgesetzen stehende Welt denke ließe[4]. Oder es heißt, noch frappanter: Imago ist die Vorstellung eines Compositums d. h. Körpers[5] (eine Nominaldefinition); idea (sinnliches Anschauungsbild) ist ebenfalls Vorstellung eines Compositums, also ist idea = imago. Von einem Bild aber kann man nur reden, sofern es seinen Gegenstand wiedergibt (das wäre das identische Urteil); also sind die anschaulichen Vorstellungen dem vorgestellten äußern Gegenstand ähnlich[6]. Wieder ist die Nominaldefinition benutzt, um eine Subreption zu machen. Der Begriff „Bild“ involviert das Ver-

---

[1] Cosmol. 48. [2] Th. N. I. 152. [3] Th. N. I. 326.
[4] Vergl. hierzu § 53. [5] Ps. R. 85. [6] Ps. R. 91.

hältnis der bildlichen Wiedergabe zu einem außer ihr befindlichen Gegenstand, und eben dies Verhältnis war hier nötig und anders nicht zu erlangen.

Die allgemeine Voraussetzung dieser Methode endlich ist: in der Mathematik war ein Gebiet gegeben, das gerade zur Zeit der KEPPLER, NEWTON, LEIBNIZ ungeahnte und großartige Perspektiven eröffnete. Die Sätze der reinen Mathematik hatten folgende Beschaffenheit: 1. sie waren denknotwendig, 2. man konnte sie durch reines Denken, ohne Beobachtung und Experiment aus wenigen Axiomen finden, 3. sie waren zwar Abstraktionen, „wurden aber real“ in den empirischen Vorgängen und Dingen. Deutlich sind WOLFFs Vorstellungen von philosophischer Erkenntnis hiervon beeinflußt, seine methodus mathematica enthält nicht nur die Beweiskette, sondern setzt alle drei erwähnten Merkmale auch für philosophische Wahrheiten voraus. Es entsteht das Trugbild einer Wissenschaft, die aus wenigen allgemeinsten Begriffen gleichsam ein mathematisches System konstruiert. Es ist darum kein Zufall, das WOLFFs Beispiele in der Metaphysik ständig von mathematischen „Dingen“ genommen sind. Allein die Philosophie darf die aufbauende, progressive Methode der Mathematik nicht ohne weiteres befolgen; sie muß zuvor die regressive der Vernunftkritik geübt haben. Denn die Axiome der Mathematik sind leicht gegeben, als anschauliche Erkenntnisse. Diejenigen der Philosophie müssen erst gefunden werden. Durch Nominaldefinitionen finden sich bei WOLFF in der Tat nicht oder nur zufällig die erst aufzusuchenden philosophischen Begriffe, und der analytische Satz des Widerspruchs sowie die identischen Urteile können keine neue philosophische Erkenntnis dazubringen.

II.
Der Kosmos.

5. Die nächste Disziplin, welche mit Hilfe der ontologischen Prinzipien dargestellt wird, ist die Kosmologie. Charakteristisch und konsequent gewählt ist der Punkt, an dem sie einsetzt. Nicht die Konstitution der Einzelkörper ist das erste, sondern der „*nexus rerum*“, wir würden sagen, die Naturgesetze, welche die Dinge verknüpfen. Dabei braucht noch gar nicht ausgemacht zu sein, was für Dinge es gibt, oder ob es überhaupt Dinge gibt. Die Kosmologie verhält sich zur Physik wie die Ontologie zur gesamten Philosophie, d. h. sie soll die metaphysischen Bedingungen feststellen, unter denen eine „Welt“ möglich ist, ob sie existiert oder nicht. Die Kosmologie arbeitet mit ontologischem Material. Sie soll die ontologischen Begriffe des ens compositum in genere anwenden auf das Universum in genere, d. h. auf den Begriff des Universums[1]. Ihre Beweisinstanz ist damit natürlich auch die Ontologie (d. h. letztlich die natura mentis). Wenngleich spätere Bestätigung durch Observation nicht ausgeschlossen ist (Cosmologia experimentalis), ruht der Nachdruck auf der wissenschaftlich demonstrierenden Cosmologia scientifica.

Dieser Ausgangspunkt der Untersuchung hat seinen Grund darin, daß in der Erkenntnis der gesetzlichen Bindung der Dinge das sicherste Fundament des Wissens gefunden wird. Es ist WOLFFs *Wahrheitsbegriff*, der hier in Frage kommt.

In der Ontologie waren als die Quellen der Gewißheit die beiden Hauptprinzipien aufgestellt. Später tritt als Prinzip der Gewißheit dagegen die Ordnung auf[2], die das Kriterium der

---

[1] Cosmol. 2. [2] Ontol. 494 ff.

veritas transcendentalis ausmacht. Die Ordnung ist similitudo obvia in modo quo res juxta se invicem collocantur vel se invicem consequuntur[1]. So hat jede Ordnung eine bestimmte Regel, die den Gegenstand räumlich *(juxta se)* und zeitlich *(consequi)* fixiert. Bei allem wirklichen Geschehen *muß nun eine solche Ordnung stattfinden,* deren Regel vielleicht schwer auffindlich, stets aber vorauszusetzen ist[2]. Gegensatz dazu ist der Traum, wo man nicht weiß, woher die Personen kamen und wie sie kommen konnten. Näher betrachtet bedeutet nun dieser ordo weiter nichts als das principium rationis sufficientis, angewandt auf die Vorgänge in Raum und Zeit. Alle Ereignisse sind verknüpft unter einander durch das principium rationis sufficientis, diese Verknüpfung ist die allgemeinste, weitestgefaßte „Ähnlichkeit" aller Dinge, die „Regel" ihrer Ordnung[3]. Innerhalb des Begriffes eines Dinges ferner ist das principium contradictionis Merkmal der Gewißheit. So ist das Ergebnis der Ausführung über die Ordnung als Kriterium der veritas: principium contradictionis et principium rationis sufficientis sunt fons omnis quae datur in rebus veritatis. Auch die Sinneswahrnehmungen sind hiervon nirgends ausgeschlossen. Es ist der Wahrheitsbegriff LEIBNIZ'[4]. Damit ist natürlich auch hier noch nichts gesagt für die Subjektivität und die *Idealität* der Erkenntnis. WOLFF ist der Überzeugung, daß die Denkgesetze das Wesen der Dinge treffen. Das dehnt er in gewissem Maße auch auf die relationes der Dinge (wie locus, situs, ordo) aus, welche

---

[1] Ontol. 472. — Ein Beispiel wäre etwa, daß in einer Bibliothek die Bücher alphabetisch gestellt würden.

[2] Ontol. 478, 493. [3] Met. I. 146.

[4] Vgl. CASSIRER, Erkenntnisproblem I S. 56: die beiden Bestimmungen, die wir in einem empirischen Urteil verknüpfen, könnten nicht in der Erfahrung neben einander stehen, wenn sie nicht irgendwie innerlich kraft der Natur der Begriffe durch einander bedingt wären. Man vgl. damit Ontol. 499.

den Dingen zukommen non propter operationem intellectus sed propter fundamentum in re ipsa[1].

Der Begriff der „Ordnung“ — das ist uns hier wichtig — sagt also nicht mehr und nicht weniger, als daß alle Ereignisse gleichmäßig verknüpft sind. Der rote Faden, der sie alle zusammenhält, ist das principium rationis sufficientis. Der Grundgedanke ist die gleichmäßige Gültigkeit der Naturgesetze. Von Harmonie oder Ästhetik ist hier gar nichts gesagt.

Die Kosmologie beruht also auf dem Begriff eines Universums, dessen charakteristisches Merkmal der nexus ist. Sie soll eine Art ontologischer Physik sein, darum behandelt sie jedes mögliche d. h. vorstellbare Universum. Erst später tritt die bestehende Welt auf als mundus adspectabilis seu mundus hic qui existit. Die Frage ist nun, wie der Begriff eines möglichen Universums gebildet worden ist. In der Kosmologie tritt er als „apriorischer“, aus lauter metaphysischen Elementen gebildeter auf. Das Universum ist series entium coëxistentium et successivorum inter se connexorum: hier finden wir die metaphysischen Begriffe von ens, Zeit, Raum, Verknüpfung. Der Begriff des Universums tritt also auf als reines Gedankengefüge, aus dem ebensolche Folgerungen gezogen werden (die Sätze der Kosmologie), und erst nachträglich und a posteriori wird festgestellt, daß die existierende Welt unter diesen Begriff fällt. Ferner sind in der Tat die kosmologischen Sätze apriorischen Charakters, sie enthalten WOLFFs Naturphilosophie, die allgemeinsten Naturgesetze (s. u.), die Begriffe der Materie und Kraft, die Bewegungsgesetze, kurz die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, wie WOLFF sie erkannte. Es scheint also, als sei dieser Begriff des

---

[1] Ontol. 865.

Universums aus völlig ontologischem Material gebildet. Und dennoch ist auch hier jene „Kryptogamie mit der Erfahrung", die für WOLFF charakteristisch ist, zu erkennen.

Durch Kombination aller ontologischen Begriffe lassen sich zahllose andere Begriffe ableiten. Diese alle sind ohne Erkenntniswert, bis durch die Wahrnehmung ihre Wirklichkeit erkannt ist. Es ist nur ein Spiel, wenn der „reine" Begriff der Wirklichkeit parallel zu laufen scheint und sich dann nachträglich als wirklich herausstellt. Er ist in der Tat einfach in Abhängigkeit von der Empirie gebildet. „Damit wir nun einen richtigen Begriff von der Welt erlangen, so dörffen wir nur acht geben auf diejenige, die vor uns stehet, und darbey erwegen, was wir darinnen von einander unterscheiden können." Dann ergeben sich drei Wahrnehmungen: 1) es existieren vielerlei zusammengesetzte Dinge zugleich, 2) einige von ihnen „gehen vorher, andere hingegen kommen", 3) von diesen gleichzeitigen und sukzessiven Dingen ist immer eins um des andern willen da, und eines hat seinen Grund im andern[1]. Dies ist der eigentliche Weg, auf dem WOLFF den Kosmosbegriff bildet. Trotzdem die Bestandteile desselben sämtlich unter die ratio sufficiens im oben beschriebenen Sinne fallen, ist es doch die Empirie, welche WOLFF geleitet hat bei der Auswahl und Zusammensetzung dieser Begriffsmerkmale; so hat er einige Arten von nexus ausgeschieden (den von Subjekt und Prädikat), andere eingeführt (den von Zweck und Mittel), wobei ihm nur die Empirie Führerin war, die z. B. bei der teleologischen Bindung die Vorbedingungen eines agens intelligens und der Zufälligkeit alles Existierenden ergab. Auch dadurch, daß WOLFF nun von „dieser" zu „einer" Welt fortschreitet, d. h.

[1] Met. I. 542 f.

aus der Einzelwahrnehmung den Begriff bildet, wird an diesem Verhältnis zur Empirie nichts geändert. Im Begriff liegt keine neue Erkenntnisquelle neben der Wahrnehmung vor.

Damit ist der metaphysische Charakter der einzelnen Merkmale dieses Kosmosbegriffes nicht verändert. Denn daß die metaphysischen Prinzipien in der Wahrnehmung mit erkannt werden sollen, ist eine Folge der verkehrten Psychologie WOLFFs. Und der *konstituierende Begriff des Universums,* der *nexus,* ist mit Recht als apriorisch zu betrachten. Entia inter se connecti dicuntur quorum unum continet rationem sufficientem coëxistentiae vel successionis alterius[1]. Wir haben hier nämlich eine Weiterbildung des ontologischen Begriffs der dependentia: ens unum *A* dicitur dependens ab altero *B*, quatenus ejus quod ipsi *A* inexistit ratio in altero *B* continetur.[2] „Quod ipsi *A* inexistit" sind Bestimmungen von *A*, die nicht von ihm selbst abzuhängen brauchen, d. h. modi.[3] [4] In der Ontologie handelt es sich nun um „mögliche" Gegenstände, ob diese existieren oder nicht. D. h. die Existenz ist hier ein *modus*, eine zufällige Bestimmtheit, die andere Ursachen voraussetzt, mithin eine dependentia bedingt. In der Kosmologie handelt es sich eben um die dependentia quoad existentiam (Mundus in *existendo* a Deo *dependet*[5]), die hier nun nexus heißt. Der Begriff ist also rein apriorisch. Er fällt — wenigstens in der Ausführung, die WOLFF ihm gegeben hat — nahe mit dem modernen Begriff der Kausalität zusammen, obgleich

---

[1] Cosmol. 10. [2] Ontol. 851. [3] Ontol. 854.

[4] WOLFF unterscheidet in einem „Dinge" die *essentia* = definierende Merkmale, die er auch die Möglichkeit des Dinges nennt (beim Dreieck 3 Seiten), die *attributa* = aus der essentia folgenden Merkmale (3 Winkel, 6 Außenwinkel usw.) und die *modi*, zufällige Bestimmtheiten, die andere Ursachen voraussetzen (z. B. Länge der Seiten u. dgl.) Ontol. 132 ff.

[5] Ontol. 851.

auch hier ziemliche Differenzen bleiben, wie sich sogleich zeigen wird [1].

So ergibt sich, daß WOLFFs Kosmologie zwar eine Metaphysik der Naturwissenschaft enthält. Aber seine Ableitung derselben auf rein apriorischem Wege ist als nicht einwandfrei zu bezeichnen. Denn die Bildung des Begriffes des Universums hat er in der Tat auf empirischem Wege vollzogen [2]. Daß unsere apriorische Erkenntnis sich spaltet in eine Metaphysik der äußeren Natur, der inneren Natur, der Sittenlehre und der Religionslehre, bleibt auch etwas empirisch Gegebenes, a priori nicht Deduzierbares.

Der nexus zerfällt im Universum also in dieselben Arten wie die ratio sufficiens für die *Existenz* eines Dinges. Es besteht also nexus:

zwischen causa und effectus [3]
und zwischen medium und finis [4].

Dazu wird noch der nexus zwischen Subjekt und Prädikat im determinierten Urteil aufgezählt [5]; das ist eine Konzession an die Vollständigkeit. Da er eine rein gedankliche, abstrakte Beziehung und keine *Existenzverknüpfung* ist, scheidet er für die Kosmologie aus und wird nicht mehr erwähnt, so gut dieses nexus auch nicht gedacht wird bei Beschreibung der dependentia [6]. Im Universum finden sich also die Grundklassen der kausalen und finalen Bindung. Ihnen entsprechen die Physik und die Teleologie [7], zwei Wissenschaften, welche dieselben Dinge,

---

[1] cf. noch Cosmol. 14. 29. A. 34. [2] Nach Met. I 542 f.
[3] Cosmol. 16, 17, cf. mit Ontol. 881 ff.
[4] Cosmol. 18, cf. mit Ontol. 932 ff.
[5] Cosmol. 19—21, cf. mit Ontol. 157 ff.
[6] Ontol. 851 ff. [7] Cosmol. 11 A.

aber in verschiedenen Beziehungen behandeln. Die Teleologie zeigt, quo modo sit unum propter alterum, die Physik, cur sequatur unum alterum. Beide Wissenschaften muß die Kosmologie voraussetzen.

6. Die physikalische Betrachtung zeigt zwei Hauptarten der Bindung: die bei aufeinander folgenden und die bei gleichzeitigen Dingen[1].

a) Der nexus bei sukzessiven Dingen. Jede irgendwann *neu auftretende* Existenz ist zufällig[2], und es muß eine ratio sufficiens für ihr Eintreten geben[3], d. h. eine causa, welche in sich enthält rationem existentiae alterius[4][5]. Da nun alle in der sichtbaren Welt befindlichen Dinge körperlich sind und also durch Zusammensetzung und Auflösung entstehen und vergehen können, so sind sie der kausalen Bindung *fähig* und, falls sie entstehen, *bedürftig*[6]. Darum besteht bei sukzessivem Auftreten von Dingen stets kausale Bindung[7] infolge des principium rationis sufficientis. So entstehen ganze Reihen von kausal gebundenen Dingen, deren Glieder sämtlich untereinander in nexus stehen. Bringen mehrere Ursachen eine Wirkung hervor (wie es meist der Fall ist), so stehen sie durch diese gemeinsame Wirkung auch mit einander in nexus, da sie zusammen erst die ratio sufficiens der Existenz der Wirkung geben. So verknüpfen sich zugleich die zu ihnen gehörigen ganzen Kausalreihen, vermittelst ihrer letzten Glieder.

---

[1] Cosmol. 30 A. [2] Ontol. 908. [3] Cosmol. 23.

[4] Ontol. 881

[5] WOLFF rechnet mit PROCLUS (Ontol. 951) forma und materia mit zu den causae eines Dinges, da durch sie das Sosein desselben bestimmt wird. Das kommt hier weniger in Betracht als die causa *efficiens* im speziellen Sinn, welche die Existenz überhaupt bewirkt.

[6] Cosmol. 50. [7] Cosmol. 54.

Die kausale Bindung dehnt sich daher nach allen Seiten beliebig weit aus und besitzt *unumschränkte Geltung* bei den res successivae im mundus adspectabilis[1]. Das Kausalgesetz ist auf die gesamte materielle Welt ausgedehnt. Klar erkannt ist, daß das Auftreten einer neuen Existenz, d. h. einer Veränderung, Bedingung seiner Anwendbarkeit ist.

b) Der nexus bei koëxistenten Dingen. Der zweite Fall kausaler oder besser physikalischer Bindung besteht[2], wo ein Ding die ratio coëxistentiae eines andern enthält, oder genauer die ratio, nicht warum das Ding überhaupt existiert, sondern in einem bestimmten „status" sich befindet[3], d. h. wo *A* die *modificationes* des gleichzeitigen *B* verursacht[4]. Das ontologische Verhältnis ist klar. Vorher war die Existenz eines Dinges bestimmt, d. h. die seiner essentia und der daraus folgenden attributa. Außerdem kann ein existierendes Ding noch wechselnde modi enthalten, die einer äußeren Ursache bedürfen. Diese ratio existentiae modorum findet sich in koëxistenten anderen Dingen.[5] Ein Kausalverhältnis ist auch dies, nur betrifft es nicht die Existenz, sondern die Mutationen, die Reihenfolge der modi. Die Möglichkeit der Bindung liegt also jetzt in der Gleichzeitigkeit. Diese Bindung besteht ganz allgemein zwischen allen gleichzeitigen Körpern und wird durch das Studium der Physik immer völliger erkannt. Das Gesetz der Wechselwirkung ist hier auf einen relativ treffenden Ausdruck gebracht, indem auch die Rückwirkung des einen Körpers auf den andern direkt ausgesprochen ist.[6][7] Der Unterschied gegenüber dem Kausalgesetz ist gut formuliert.

---

[1] Cosmol. 54. [2] Cosmol 53. [3] Cosmol. 54. [4] Cosmol. 38.

[5] Als Beispiel dient die Einwirkung der Sonne auf die Erde.

[6] Cosmol. 55 A. [7] Die gelegentlich erwähnte mutua dependentia, Cosmol. 10 A 39, 53, hat anderen Sinn.

Diese beiden Arten der Bindung umfassen alle Dinge und die ganze Welt, da es nur Koëxistentes und Sukzessives geben kann. Eine andere Welt könnte nur andere Dinge, nicht eine andere Weltordnung enthalten[1].

7. Die letzte Art von nexus ist eine *intelligibele* Bindung. Erst jetzt kommen die Körper selbst in Betracht. Sie ergeben diejenige Art der Bindung, die unserer Auffassung von Raum und Zeit zu Grunde liegt. WOLFF folgt der Richtung der Naturphilosophie, die — im Anschluß an HOBBES — den Raum als Abstraktion, nicht als Reales, für sich Bestehendes, ansieht. Er folgt damit zugleich LEIBNIZ, ohne dessen Ansichten völlig anzunehmen. WOLFF denkt sich die *Körper* anders. Ihre drei Merkmale sind: extensio, vis inertiae, vis activa. Aber allen drei Merkmalen liegen *Phänomene* zu Grunde, sie sind nicht wirkliche Substanzen, sondern konfuse Sinneswahrnehmungen[2]. Die Körper nämlich sind Aggregate einfacher Substanzen[3], weil alles Zusammengesetzte zuletzt auf Einfaches führen muß. Diese Substanzen nennt WOLFF die Elemente der Körper. Aus ihrem Begriff folgt, daß sie ohne Figur, Ausdehnung, Räumlichkeit sind, sowie ohne innere Bewegung. Sie enthalten eine ständig tätige, graduell wechselnde vis activa, und sind sämtlich von einander verschieden (nach dem principium identitatis indiscernibilium). Sie sind gegenseitiger Wechselwirkung durch die vis activa unterworfen. (Durch dieses Merkmal sowie durch das Fehlen der vorstellenden Tätigkeit unterscheiden sie sich von LEIBNIZ' Monaden.) So steht jedes Element in Relation zu allen übrigen sukzessiven oder koëxistierenden, d. h. zum Universum[4]; aus einem Element kann folg-

---

[1] Cosmol. 55 A. [2] Cosmol. 225. [3] Cosmol. 176. [4] Cosmol. 211/13.

lich jeder gewesene oder zukünftige status des Weltalls bestimmt werden. Diese Elemente sind nicht wahrnehmbar. Sie ergeben aber die Phänomene der Ausdehnung und der Kraft. Sie sind nämlich außereinander und zugleich in einer unio; man muß diese unio nur nicht mit der Einbildungskraft (d. h. anschaulich vorstellend), sondern mit dem Intellekt begreifen wollen. In der sinnlich-konfusen Vorstellung entsteht aus der intelligibeln unio der Begriff des Ausgedehnten (notio extensionis in mente oritur, dum ideam rei corporeae habemus[1]) und des Stetigen, dieses Labyrinths der Philosophen. Aus dem Unräumlichen, dem non extensum, *wird das extensum.* Die Stetigkeit erklärt sich so als Phänomen[2]. WOLFF hat mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen wie LEIBNIZ, indem er die Stetigkeit des Raumes auf konfuse Wahrnehmung intelligibeler Verknüpfung zu reduzieren sucht. Freilich setzt er gleich zu Aufang schon einen Raumbegriff voraus in dem „Außereinander" der Elemente[3]. Man versteht indes soviel, daß WOLFF den Raum als ein Attribut der Körper, der Elemente ansehen will. Erst durch Zusammenordnung mehrerer Elemente entsteht die Vorstellung des Raumes in uns. Sie ist darum nicht Blendwerk, sondern hat eine realitas extra mentem, sie ist sinnlicher Ausdruck einer intelligibeln Verbindung der Elemente. Wären diese wahrnehmbar, so würde die continuitas des Raumes schwinden, so wie die Unauflösbarkeit einer Farbenempfindung schwinden würde, wenn man die Moleküle unterschiede, die das Licht verschieden brechen[4]. Denn alle Elemente sind so unauf-

---

[1] Cosmol. 221. [2] Cosmol. 26.

[3] Sollte das nicht räumlich gemeint sein, so fiele seine Theorie eben so gut. Denn die Töne eines Akkords sind auch „außereinander", ergeben aber doch nicht das Phänomen des Raumes, wie nach WOLFF dann der Fall sein müßte.

[4] Cosmol. 56/58, 224.

lösbar mit einander verknüpft, daß man sich kein anderes unverbundenes dazwischen geschoben denken könnte[1]. Daher rührt es, daß man sich den Raum auch nicht wegdenken kann[2]. Aus diesen unzähligen und unlöslichen, sich kreuzenden intelligibeln Bindungen entsteht die Vorstellung der Stetigkeit: „es gehet in einem fort". Aus der Stetigkeit läßt sich wieder beweisen, daß solch straffer Konnex, der keine Zwischenschübe duldet, zwischen allen Dingen besteht. Dies ist der Sinn der merkwürdigen Spekulationen Cosmol. 56—58. Ps. R. 106. Ohne existierende Dinge also auch kein Raum.

Der Fehler ist offensichtlich. Der anschauliche Charakter von Raum und Zeit ist nicht erkannt, oder besser: die Unauflösbarkeit und Unmittelbarkeit der Anschauung ist nicht erkannt (vgl. die erwähnte Auffassung der Farbenempfindungen). Raum und Zeit sind aufgefaßt als Begriffe, Abstraktionen von andern, vermeintlich ursprünglicheren Vorstellungen[3]. Aber man versteht, daß der Raum ordo simultaneorum genannt wird. Wo Dinge koëxistieren, ergibt sich ein spatium reale. Abgesehen von solchen ist der Raum nur eine Abstraktion. Ganz konsequent landet also die Ontologie bei dieser Abstraktion, der notio *imaginaria* des Raumes[4], der Raum wird beschrieben *tamquam* extensum continuum, quod est indivisibile (d. h. wir können ihn nicht an einer Stelle unterbrochen denken). Er ist ein an sich wesenloses Gesetz der Verknüpfung.

Dieselben Sätze lassen sich von der Zeit als dem ordo successivorum aufstellen.

---

[1] Man könnte im Sinne WOLFFs sagen: wie etwa zwischen Ursache und Wirkung kein leerer Raum für andere Dinge liegt.

[2] Ps. R. 106.

[3] Vgl. dazu KANTs Ausführungen, daß der Raum kein „Begriff" sei, Kr. d. r. V. [2] 37 f. [4] 599, 581.

8. Trotz ihres Erscheinungscharakters kommen dennoch Raum und Zeit als Bindungen der Elemente und als konstituierende Merkmale im Begriff des Universums in Betracht. Auf die *Materie* wird hier gar nicht reflektiert, obgleich WOLFF ihr eine ähnliche Realität beilegt wie Raum und Zeit[1]. Aus der Phänomenalität von Raum und Zeit folgt nämlich für WOLFF auch die von Materie und Kraft[2]. Materie ist das Ausgedehnte mit Trägheit Begabte[3]. Die Ausdehnung ist Phänomen. Die Trägheit aber sowohl wie die tätige Kraft sind auch Phänomene, weil wir ihre eigentlichen Träger, die Elemente, nicht distinkt, sondern nur konfus, als räumlich wahrnehmen. Aus dem räumlichen Charakter unserer Wahrnehmung von Trägheit und Bewegung ergibt sich, daß wir beide nicht adäquat erkennen.

Der Begriff der *Substanz,* des subjectum perdurabile et modificabile, kommt also nicht den Phänomenen zu, sondern allein den *intelligibeln Elementen,* den WOLFFschen „Monaden". Die gesamte Körperwelt ist phänomenal. Nur scheinbar kann man den Begriff der Substanz anwenden auf Materie und bewegende Kraft, sie sind in Wirklichkeit instar substantiae[4], weil sie die Merkmale der Substanz zeigen; sie sind *veränderlich*: die Materie der Form nach[5], die Kraft dem Grade nach[6], und *beharrlich*: die Materie kann nicht zerstört werden[7], die Kraft ist in ständiger Tätigkeit[8]; sie besteht in dem ständigen Versuch, den Ort zu wechseln. Mit Hilfe des HOBBESschen Begriffes des „conatus", den WOLFF aber nicht ganz konsequent auf seine Prämissen überträgt, lehrt er, daß die Kraft die Materie dauernd in (nicht wahrnehmbarer) Bewegung hält.

---

[1] Nachr. 209. [2] Cosmol. 296, 298, 300. [3] Cosmol. 141.
[4] Cosmol. 168/9. [5] Cosmol. 146. [6] Cosmol. 153. [7] Cosmol. 168.
[8] Cosmol. 149.

Es mußte auf den Kraftbegriff hier eingegangen werden, weil WOLFF daraus einen später wichtigen Begriff gewinnt. Die tätige Kraft eines Dinges heißt bei WOLFF die *Natur* des Dinges. Sie heißt darum auch principium mutationum eines Körpers[1] [2]. Die Natur des Weltalls ist folgerichtig die Summe aller bewegenden Kräfte in den Körpern[3]. Sie ist also nicht eine Substanz[4].

Was man meist unter „Natur" eines Dinges versteht, den Inbegriff all seiner mechanischen, physikalischen, chemischen u. a. Eigenschaften, fällt so ziemlich mit der *essentia* der Dinge bei WOLFF zusammen. Die essentia der Körper sind nicht die Elemente, weil der Körper aufhört, wenn die Elemente ihre Verbindung auflösen, sondern die Art ihrer Zusammensetzung, die intelligibele Grundlage von Räumlichkeit, Materie und Kraft des Körpers. Sie bedingt die potentia zu handeln, das Vermögen z. B. des Bleies, ein Wild zu töten. Ontologisch ausgedrückt waren es die definierenden Merkmale eines Dinges. Essentia ist also der umfassendere Begriff. Er bezeichnet übrigens auch die *Erscheinungen* jener intelligibeln Grundlage, also die sichtbare Art der Zusammensetzung eines Körpers[5] oder der Welt[6], d. h. qualitates partium und modus quo conjunguntur, z. B. die Beschaffenheit der Planeten und ihre Bewegungsgesetze[7].

Das Ergebnis ist also die klar erkannte und restlos behauptete *Phänomenalität* der *raumzeitlichen Welt.* Materie und Kraft sind Phänomene, hinter denen die Substanzen stehen. Diese sind intelligibel. Kriterien der Wahrheit können sie nicht sein. Als

---

[1] Cosmol. 145.

[2] Ähnliche Fassungen finden sich bei ARISTOTELES („inneres Prinzip der Veränderungen"), THOMAS („principium intrinsecum motus"), LEIBNIZ („Prinzip des Tuns und Leidens").

[3] Cosmol. 503. [4] Cosmol. 508.

[5] Cosmol. 140. [6] Cosmol. 59. [7] Cosmol. 63 A.

solches Kriterium bleibt daher nur die gesetzliche Bindung übrig. Auch die Phänomene stehen unter festen Regeln (Gesetze der Mechanik, der Bewegung). Die Regeln bringen die Wahrheit, nicht das durch sie Geregelte. Die Naturgesetze sind es, die hier den Begriff des Kosmos konstituieren. Sie sind das eigentlich Reale[1].

Wichtig ist hier nun, daß die Phänomenalität der Gesetze der Kausalität und Wechselwirkung *nicht* behauptet wird, und daß alle Phänomenalität letztlich auf die *Stetigkeit von Raum und Zeit* reduziert werden muß. Man wende nicht ein, daß die Phänomenalität von Materie und Kraft vielmehr aus der Unerkennbarkeit der ersten Elemente erschlossen sei. Verdanken doch diese Elemente selbst ihre intelligibele Existenz nur der unendlichen Teilbarkeit des Raumes. Der Schluß heißt: es muß etwas Einfaches geben, damit es etwas Zusammengesetztes geben kann; im Raum aber gibt es nur unendlich Teilbares, d. h. Zusammengesetztes, also muß es unräumliche erste Elemente geben. Es ist der Fall der zweiten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft. Im Obersatz des Schlusses liegt eine *Idee* zu Grunde, die Idee des einfachen, in sich vollendeten Seins, wie es denknotwendig ist, aber nie Gegenstand der Erfahrung werden kann. Im Untersatz liegt die sinnliche Erfahrung zu Grunde, die nie auf jene Idee des vollendeten, einfachen Seins führen kann. Der Schluß auf die Existenz jener unräumlichen ersten Elemente der Körper ist also eine quaternio terminorum. Aber man sieht, daß die Stetigkeit des Raumes auf diesen „Unbegriff“ geführt hat. WOLFF

---

[1] Man vergl. damit, daß bei LEIBNIZ' prästabilierter Harmonie das Kausalgesetz zwischen den Monaden aufgehoben ist, also nur der Schein eines „Kosmos“ entsteht.

spricht oft genug seinen Stolz darüber aus, daß ihm so die Lösung dieses gordischen Knotens gelungen sei.

Lücken zeigt dagegen die WOLFFsche *Lehre von den* gültigen *Naturgesetzen.* Man vermißt ein System derselben. Aus der Erkenntnis der Vernunft nimmt WOLFF die apriorische Erkenntnis, die Axiome, die zur Basis dienen. Aber sie sind ohne Leitfaden aufgesammelt. Auch vermißt man eine Auseinandersetzung über das Verhältnis der phänomenalen raumzeitlichen Bindung zu der nichtphänomenalen kausalen. Jene ist nicht die Erscheinung dieser. Sie muß also Erscheinung einer unbekannten Art von unio zwischen den Elementen sein. Im Kausal- und Wechselwirkungsgesetz aber vermögen wir eine andere Art unio der Elemente distinkt zu erkennen. Es ergäbe sich also: ein Teil der unio zwischen den Elementen ist adäquat erkennbar (im Kausalgesetz), ein anderer nicht; dieser verwandelt sich für uns in die Phänomene von Raum und Zeit. Warum nur dieser Teil? Warum der andere nicht? Dieselben Gründe, die von der Unerkennbarkeit der Elemente genommen sind, um den Erscheinungscharakter von Raum und Zeit zu beweisen, gelten auch für die kausale Bindung. (S. o. § 6.)

III.

Die causa necessaria des Kosmos.

9. Eine weitere Einschränkung des mundus adspectabilis ist seine Zufälligkeit. Die WOLFFsche Begriffsdreiheit *Möglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit* findet eine doppelte Bestimmung, eine rein ontologische, die durchgängig verfehlt ist, und eine besser gelungene, in der Ontologie zwar aufgestellte, eigentlich aber eher kosmologische. Seinen Grund hat dieser Fehler darin, daß diese Begriffe die Modalität unserer Erkenntnis, d. h. unserer Vorstellungen von der *Existenz* eines Dinges bestimmen, daß aber

die Ontologie diese Begriffe definieren will ohne Rücksicht auf Existenzurteile. Sie kann modalische Begriffe also gar nicht definieren. Sie nennt *möglich,* was keinen Wider*streit* einschließt, und muß hierzu schon eine Anleihe bei der Empirie machen, denn apriori ist nur der Wider*spruch* feststellbar[1]; *notwendig,* dessen (kontradiktorisches) Gegenteil einen Widerstreit enthält (d. h. unmöglich ist). Notwendig ist demnach alles, was einem wahren Satz entspricht (denn widerstreitend ist alles, was contradicit propositioni verae, s. o.): quodlibet dum est necessario est![2] Notwendig sind ebenso die essentiae der Dinge, da sie nicht zugleich Verträgliches und Widerstreitendes enthalten können![3] Dieser Begriff von Notwendigkeit ist nichtssagend oder falsch; nach WOLFFs Erläuterung[4] scheint er mehr ins Nichtssagende zu fallen. Die *Zufälligkeit* wird erklärt als Notwendigkeit unter Bedingungen[5], hypothetische Notwendigkeit. D. h. sie ist keine Zufälligkeit. Da nämlich eine Notwendigkeit unter Bedingungen vorausgesetzt ist, so müssen die Bedingungen existieren. Dann aber existieren sie auch notwendig, wie oben gesagt. Also ist auch das Bedingte notwendig, d. h. es unterscheidet sich in nichts vom Notwendigen.

Eine bessere Bestimmung ist die folgende, die WOLFF durch scholastische Distinktionen mit der ersten vereinigt: *möglich* ist, was eine causa determinata in mundo adspectabili hat[6]. Alles in diesem Sinn Mögliche hat existiert, existiert, oder wird existieren. *Notwendig* ist, was in der Mathematik bewiesen wird, wie auch das, was aus den definierenden Merkmalen der Dinge sich an Konsequenzen ergibt[7]. *Zufällig* ist das, was den Grund seiner Existenz in einem andern Wesen hat[8]. Kosmologisch nenne ich

[1] S. o. § 2. [2] Ontol. 288. [3] Ontol. 299.
[4] Ontol. 299 A. [5] Ontol. 318. [6] Cosmol. 111. [7] Ontol. 299 A. [8] Ontol. 310.

diese Definitionen, weil sie meist mit erborgtem kosmologischen Material gebildet sind und in der Kosmologie ihre Anwendung finden. Besser gelungen sind sie, weil sie dem Wesen der modalen Kategorien näher kommen. Sie zeigen: 1) daß in der Natur nur das gesetzlich Bedingte möglich ist; 2) daß absolut notwendig für unser Erkennen nur die Gesetze des Denkens und die *Konsequenzen,* die wir vermittelst dieser Gesetze ziehen, sind, wir aber zu deren Anwendung immer irgendwelche inhaltliche Voraussetzungen gemacht haben müssen, wie die mathematischen Axiome oder die irgendwie bekannten Wesensmerkmale eines Gegenstandes; 3) daß alle Kausalverknüpfungen von Existenzen immer wieder auf Zufälliges, d. h. Bedingtes führen. Absolut notwendig sind die Denkgesetze. Hypothetisch notwendig ist alles, was geschieht[1].

10. Letztere Konsequenz kommt für die Kosmologie in Betracht. Alle Dinge in der Welt tragen diese Notwendigkeit unter Bedingungen an sich, die nun auch necessitas physica heißt[2]. Darum sind zur Existenz jedes Dinges Bedingungen nötig, die wieder Bedingungen voraussetzen, ein endloser Regreß, welcher unmöglich ist. Zur Erklärung der zufälligen Existenzen muß also am Anfang eine notwendige vorausgesetzt werden, d. h. eine solche, die der Grund ihrer selbst, sowie der Reihen zufälliger Wesen ist. Diese causa necessaria nennt WOLFF *Gott*[3]. Von der Beschaffenheit dieser Welt lassen sich dann auch Rückschlüsse nicht nur auf seine Existenz, sondern auch auf sein Wesen machen.[4]

Wir treffen hier den kosmologischen Gottesbeweis in seiner

[1] S. §. 11. [2] Cosmol. 109. [3] Th. N. I 67. [4] S. u.

klassischen Form, es ist der Schluß a contingentia mundi über die Unmöglichkeit des unendlichen Regressus auf ein notwendig Existierendes als erste Ursache. Die klassische Widerlegung hat dieser Gottesbeweis in der Kritik der reinen Vernunft gefunden[1]. Von WOLFFs eigenen Prämissen aus muß noch das Folgende bemerkt werden.

11. Der Obersatz des Schlusses, die *contingentia mundi* aussagend, ist nicht widerspruchsfrei. Er bedeutet natürlich nicht die absolute Ursachlosigkeit, denn casus purus est impossibilis, sondern die „Notwendigkeit unter Bedingungen". Entsteht so der „Unbegriff einer zufälligen Notwendigkeit" (WINDELBAND)? Hat WOLFF die Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes verkannt? Ohne weiteres nicht. In Frage kommen hier die Stellen, wo er aus dem principium contradictionis die absolute Notwendigkeit, aus dem principium rationis sufficientis aber die existentias contingentes, also necessitas hypothetica herleitet[2]. Klar ist seine Position hier besonders beim principium rationis sufficientis nicht. Man bedenke nur die eine Konsequenz obiger Distinktion: ehe ein Ding existiert, welches seine ratio sufficiens aber schon besitzt, also eintreten wird, ist es contingens. Sobald es da ist, fällt es unter das principium contradictionis (quodlibet dum est necessario est, bewiesen aus dem *principium contradictionis!)*, ist also absolute necessarium, da der Satz des Widerspruches absolute Notwendigkeit bewirkt. Zwar hat WOLFF auch hier sich im principium contradictionis einige Auswege offengehalten, aber sie heben das

[1] Es wäre noch zu verweisen auf FRICKE, Darstellung und Kritik der Gottesbeweise, Leipzig 1895.

[2] Ontol. 118, 289, 321. Cosmol. 117 A, 527.

principium contradictionis zum Teil wieder auf, können also übergangen werden.

Indes ist doch richtige Erkenntnis in seiner Distinktion von necessitas hypothetica und absoluta[1]. Und zwar entspricht diese Erkenntnis derjenigen in LEIBNIZ' Monadologie 31 ff. (cf. Cosmol. 117 A.) Aus dem principium contradictionis nämlich folgen mit absoluter Notwendigkeit die Konsequenzen der einmal als gegeben angenommenen Bestimmungen: vi principii contradictionis impossibile est, ut posita causa non ponatur effectus, d. h. absolut notwendig besteht nur die *Gültigkeit* der *Naturgesetze,* nicht etwas durch sie Bestimmtes. Damit nämlich diese Gesetze anwendbar werden, muß etwas Existierendes gegeben sein, und dessen Existenz bleibt zufällig. Das principium rationis sufficientis, welches die Bedingungen dieser Existenz aufsucht, findet also etwas Zufälliges. Insofern dieser vorauszusetzende Stoff zufällig bleibt, bleibt auch die naturgesetzlich bestimmte Wirkung zufällig. Mit der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze hat dies nichts zu tun. Freilich verwirrt sich diese richtige Einsicht mit Falschem, so wenn WOLFF in mangelnder Erkenntnis der metaphysischen Grundlagen der Mechanik das Trägheitsgesetz u. a. zufällig nennt[2]. Doch involviert der Grundgedanke der contingentia mundi noch nicht mangelnde Einsicht in die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, sondern sagt mit Recht, daß für unser Erkennen *jede Existenz etwas Zufälliges* bleibt. Diese mangelnde Einsicht freilich findet sich denn auch. Der dargestellte richtige Sinn der contingentia

---

[1] Zunächst muß die Bemerkung, daß das principium rationis sufficientis im Unterschied von der determinans, welche necessitas hypothetica bringe (Ontol. 321), „saltem efficit, ut, cur aliquid fiat, intelligibili modo explicari possit" so verstanden werden, daß die determinans auch qualitas occulta sein kann, die ratio sufficiens aber immer intelligibilis ist, necessitas jedoch ebensogut enthält.

[2] cf. dazu LEIBNIZ' Theodicée 345—49.

mundi wird nämlich wieder unter Benutzung des Doppelsinns von contingentia mißbraucht, um daraus die Möglichkeit eines motus miraculosus abzuleiten[1]. Doch muß diese Widersinnigkeit im Begriff des principium rationis sufficientis wohl WOLFFs theologischer Tendenz auf die Rechnung gesetzt werden. Für WOLFFs philosophische Betrachtung der Welt muß dies als Widerspruch bezeichnet werden.

12. Der Schluß auf die *Existenz Gottes* begeht nun aber von WOLFFs Voraussetzungen aus mehrere Inkonsequenzen.

a) Die Elemente der Dinge sind simplicia, und darum können sie nicht aus andern Dingen entstehen. Sie können nur notwendige Wesen oder von einem notwendigen Wesen geschaffen sein. Die Schöpfung geschieht non in tempore[2], und man kann keine notio distincta von ihr bilden[3]. Nur durch ein Wunder also (denn ohne raumzeitlichen nexus ist keine causa möglich!) können sie entstehen: wir haben eine qualitas occulta[4]. Dagegen ist der Beweis, daß die Elemente keine res necessariae seien, mißlungen[5]. Nur dadurch kommt der Schluß zustande, daß die Erscheinungswelt an Stelle der intelligibeln substituiert wird. Nicht weniger mißlungen ist der Beweis, daß die Seele nicht ein notwendiges Wesen sei[6]. Er würde mit einer leisen Änderung nämlich auch gegen Gottes Notwendigkeit stringent sein. Es lag in der Konsequenz der Ansichten WOLFFs nicht mehr und nicht weniger, als daß die substantiae simplices, d. h. die elementa corporum als die ersten Fundamente des Kosmos angesehen wurden. Er hätte nur die prästabilierte Harmonie zwischen Leib und Seele zum Beweis benutzen können. Davon hat ihn scheinbar ein ge-

---

[1] Cosmol. 527 ff. [2] Ontol. 692. [3] Ontol. 695. [4] Met. I. 90, 94, 102. [5] Th. N. I. 52. [6] Th. N. I. 59.

wisser Nüchternheitstakt zurückgehalten. Aber es ist klar, daß bei diesem Kosmos weniger als bei dem des LEIBNIZ zu einem Gottesbegriff zu gelangen ist. Mit den Mitteln WOLFFs ist das nicht möglich.

b) Denn selbst das „schlechthin notwendige Dasein" ist für uns nach dem in § 11 Ausgeführten unvorstellbar. Wir finden bei WOLFF selbst die Einsicht, daß absolut notwendig nur Denkgesetze sind, z. B. zeigt das die ganz abweichende Definition von essentia[1] (welche ja als schlechthin Notwendiges angesehen wird) als non repugnantia der Merkmale. Das logische Gesetz der *Verträglichkeit* bestimmter Merkmale ist absolut notwendig, nicht die Merkmale oder ihre Existenz und Zusammensetzung. Eine Existenz *zwingt* uns, nach ihren Bedingungen zu suchen. Causa sui ist auch für WOLFF eine contradictio in adjecto[2].

c) Aus einer in jeder Beziehung determinierten notwendigen Ursache würde eine notwendige Wirkung folgen. Wäre in Gott Willkür, diese oder eine andere Welt zu schaffen, so wäre Zufälliges in ihm. Nun aber ist diese Welt zufällig[3]. Also ergibt eine schlechthin notwendige Ursache eine Antinomie.

d) Die fühlbarsten Diskrepanzen entstehen, wo der Gottesbegriff mit der Welt in Verbindung gebracht wird. Der Gottesbegriff ist durch Negationen allein bestimmbar: z. B. Zeitlosigkeit, Unabhängigkeit von Ursachen. Jede positive Aussage vermischt ihn wieder mit Endlichem. Es gibt in Gott keine successio statuum[4], er ist, was er sein kann, auf einmal und ewig. Sein

---

[1] Ontol. 299.

[2] Man vgl. die packende Stelle der Kr. d. r. V., wo KANT den Schöpfer an sich selbst die Frage richten läßt: woher bin denn ich?; und die Vernunft in einen Abgrund zu versinken droht.

[3] Th. N. I. 52. [4] Th. N. II. 28, Ontol. 838, Th. N. II. 73. 74.

Eingreifen in die Welt, Schöpfung, Regierung ist also unvorstellbar. Da muß der unverständliche Ausweg helfen, daß alle derartigen Aussagen von Gott „per eminentiam“ gemacht werden; darunter versteht WOLFF, daß Gott *analogisch,* in einer gewissen metaphorischen Bedeutung, z. B. Kraft und Handlungen zugeschrieben werden[1].

13. So ist Gottes Existenz kosmologisch erwiesen[2]. Durch mehrere Gewaltstreiche legt WOLFF dann Gott Intellekt und freien Willen bei. Unzählige Welten sind möglich, nur eine ist wirklich, Gott hat sie als die vollkommenste ausgewählt, er muß sich also alle haben vorstellen können und besitzt einen unendlich großen Intellekt[3]. Dieser besteht in der ewigen, intuitiven Vorstellung aller möglichen Dinge und Welten[4]. Die Frage, ob diese *ideae* der möglichen Dinge und Welten von Gott nach seinem Willen geschaffen oder *unabhängig* sind, beantwortet WOLFF nach LEIBNIZ' Vorgang im letzteren Sinne, wobei er freilich nicht von Gott

---

[1] Ontol. 845/6, Th. N. I. 46/47, 73/74.

[2] Der ontologische Beweisgang in Th. N. II. ist für uns nur insofern merkwürdig, als WOLFF auch hier die *Absicht* hat, aposteriorisch zu verfahren (Th. N. II Vorwort). Er fühlt scheinbar, daß die Existenz Gottes sich nicht so einfach aus bloßen Begriffen schließen läßt. Und zwar verwertet er einen LEIBNIZschen Gedanken, der Gottesbegriff könne nur dann zum Schluß auf die Existenz Gottes dienen, wenn seine Realität, d. h. Widerspruchslosigkeit feststände. Diese soll nun a posteriori erwiesen werden aus der Existenz der menschlichen Seele, die als genaues Analogon des Gottesbegriffes dienen soll. Ihre Merkmale, absolut gedacht, sollen Merkmale Gottes sein. Der Schluß auf die Existenz ist dann freilich doch rein ontologisch. Das Verhältnis von Gott und Kosmos ist hier nicht ganz so direkt wie beim kosmologischen Gottesbeweis. Zufolge Kapitel V aber wird es ebenso verständlich werden.

[3] Th. N. I. 122, 167.

[4] Der bessere Weg, die Eigenschaften Gottes zu gewinnen, erklärt WOLFF, sei der Analogieschluß von der menschlichen Seele, in Th. N. II. Er hat recht. Jeder andere Weg ist besser.

unabhängige Wirklichkeiten zu postulieren glaubt. Die ideae rerum sind nicht so beschaffen, quod Deus eas voluit tales[1]. Darum heißen die essentiae rerum immutabiles und absolute necessariae[2]. Denn sonst hätte man eine Willkür Gottes bei der Auswahl seiner Vorstellungen annehmen müssen, d. h. er könnte nicht alles vorstellen. Gleichwohl klingt es sehr theologisch, wenn WOLFF fortfährt, daß etwas deshalb möglich ist, weil es in Gottes Intellekt ist. Das heißt im Grunde nur, daß Gottes Intellekt wie der unsere nach dem principium contradictionis verfahren müsse! Ebenso wenn er weiter sagt, die Möglichkeit aller Dinge wie die aeternitas der essentiae, die auch nur aus dem principium contradictionis kommt, stamme von Gott. So behauptet die Ontologie, es sei keine Wahrheit in den Dingen, wenn nicht der göttliche Intellekt Ideen von ihnen hervorbrächte[3]. Wir haben hier nichts weiter als notwendig mißlungene Versuche, eine Einheit zwischen den „ewigen Wahrheiten" und der Gottheit herzustellen. Diese Versuche ergeben rettungslos Antinomien. In der Konsequenz des Gedankens liegt hier ganz unverkennbar die *Überordnung der Denkgesetze* über göttliche Willkür. Ebenso beschränkt sich die potentia Dei: deus ad actum producere potest quicquid intrinsece possibile, d. h. dem Satz des Widerspruches gemäß ist[4]. Innerhalb dieser Sphäre besitzt Gott Freiheit des Handelns[5]. Das Weltgesetz ist hier aus dem menschlichen Intellekt genommen. Es ist die entscheidende Abwendung, die das moderne Denken von dem bei den Scholastikern und noch bei DESCARTES vorhandenen Begriff der absoluten Willkür Gottes vollzieht. Wir werden dies bei WOLFF auch auf die Ethik übertragen finden.

---

[1] Th. N. I. 191. [2] Ontol. 303.
[3] Zuviel Gewicht mißt KÖNIG (Zschr. f. Philos. 85, S. 300) diesem Gedanken bei.
[4] Th. N. II. 347. [5] 354.

Wir finden, daß die Gottesidee ausgesprochen kosmologisch ist. D. h. die Kosmologie ist der Zugang zur Theologie. „Da hat man nun die Leiter, auf welcher man zu Gott hinaufsteigt.“[1] Die Gottesidee basiert auf der Idee des Kosmos.

14. Eine Diskrepanz scheint zu existieren, indem die nähere Bestimmung des Wesens Gottes nach Analogie der menschlichen Seele und der Denkgesetze erfolgt. Diese wird in Kapitel V ihre Lösung finden. Die Gottesidee ist in der Tat durchaus einheitlich bestimmt, nämlich rein kosmologisch. Ihre Ableitung ist im vorstehenden durchweg als unberechtigt kritisiert, ebenso wie ihre inhaltliche Anfüllung nach der Analogie der Seele. Indes ist diese inhaltliche Anfüllung bei weitem verkehrter als die kosmologische Ableitung. Denn auf diese oder eine ähnliche Weise muß ja schließlich die Gottesidee gefunden werden, falls man nicht bei den bloßen sittlich-religiösen Postulaten landen will. Freilich führt u. E. nun nicht die Kategorie der Kausalität auf die Idee der Gottheit, sondern die Kategorie der Gemeinschaft, und zwar gerade von der Kosmologie aus. Denn der Kosmos als ein „Organismus“ fordert nicht sowohl die Vollendung der Kausalreihen, als vor allem die der gemeinschaftlichen Wechselwirkungen, der „organischen“, ihn zu einem Ganzen verknüpfenden Bänder. Da WOLFF den Unterschied von Kausalität und Wechselwirkung nicht macht, kommt er desto leichter dazu, die Gottesidee als die Vollendung der Kausalität anzusehen. Der unbedingt schwerste Mißgriff ist nun aber der, die *Idee* Gottes in *begriffliche Verbindung* zu setzen mit der naturgesetzlichen, raumzeitlichen Welt, während die Idee nur durch Verneinung aller

[1] Th. N. I. 115.

raumzeitlichen, naturgesetzlichen Schranken erreichbar ist, also in begriffliche, d. h. wissenschaftlich evidente Verknüpfung mit der Welt der Naturgesetze nicht gebracht werden kann. Dem Glauben oder dem frommen Gefühl muß dies vorbehalten bleiben[1]. Hier entstehen, im Augenblick der begrifflichen Zusammenfügung, die Antinomien, die das Ganze über den Haufen stürzen. Wir werden die relative Berechtigung in WOLFFs Verfahren darin finden, daß er eine Vollendung des unvollendbaren raumzeitlichen Kosmos als Denknotwendigkeit und Grundtatsache unserer Vernunft sucht. Sein größter Fehler ist die Verkennung des negativen Charakters der so gebildeten Gottesidee (wie aller Ideen), welcher es verbietet, positive Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt mit wissenschaftlicher Evidenz zu machen. Allein auf religiösem Gebiet und in der Sphäre des Glaubens ist dergleichen möglich.

IV.
Die teleologische Bindung im Kosmos.

15. Mit Einführung dieses Gottesbegriffs ist nun für die Kosmologie eine neue Ansicht gewonnen: die teleologische.

Gott hat als das mit höchster Intelligenz begabte Wesen die Welt erwählt zur Schöpfung, um eine letzte *Absicht* dadurch zu erreichen, die nicht egoistisch sein kann, weil Gott nichts entbehrt, sondern nur in der *Offenbarung seiner Vollkommenheit* zu finden ist[2]. Dieser Hauptabsicht sind alle besonderen Absichten untergeordnet, wie die Mittel dem Zweck. Seine besonderen Ab-

---

[1] Von den scholastischen tres viae causalitatis, eminentiae, negationis ist der letzte der einzige philosophisch haltbare Weg: das Absolute ist nichts anderes als die Aufhebung aller Schranken.

[2] Th. N. I. 608.

sichten aber finden sich in allen Dingen und in allem Geschehen, weil er alles vorher sah und diese Welt als sicherste Verwirklichung seiner Absichten wählte[1]. Darum ist alles, was aus der Natur und dem Wesen der materiellen Dinge folgt, ob der natürlichen oder künstlichen Dinge, obgleich es notwendig daraus folgt, göttliche Absicht, weil Gott die Dinge so erwählt hat. Die Welt ist der göttlichen Absichten voll. Aller vorhandene kausale nexus ist also von Gott vorausgesehen und erwählt.

Damit entsteht die teleologische Verknüpfung. Der agens intelligens, den die Kosmologie dabei voraussetzt, ist erschlossen durch die Theologia naturalis. Nun besteht nexus zwischen medium und finis. Dieselben Dinge, die kausal verknüpft sind, sind zugleich final verknüpft: ein doppelter nexus besteht. Finis et causa sibi mutuo sunt causae: wir haben jetzt zugleich ein umgekehrtes, vom Zweck rückwärts verlaufendes Kausalverhältnis. Der finale nexus wird gefunden, indem man das causatum als Zweck erkennt und die causae als Mittel. Man geht also die Kausalreihen rückwärts. Die finale Bindung erstreckt sich daher genau soweit wie die kausale, auf alles zugleich Existierende und alles Sukzessive, d. h. auf den ganzen Stoff der Physik. Gern wird exemplifiziert auf den Organismus des menschlichen Körpers, wobei ex functionibus auf die Zwecke geschlossen wird. Auch die Wechselwirkung wird final gedeutet. Wo überhaupt ein agens intelligens ein Kausalverhältnis hervorbringt, ist finale Bindung[2].

WOLFF ist stolz, die Teleologie als neue Wissenschaft in die Philosophie eingeführt zu haben[3]. Er führt die gegebenen allgemeinen Bestimmungen nun in den „Absichten der natürlichen Dinge“ mit gewohnter Gründlichkeit im einzelnen aus, wodurch

[1] Th. N. I. 623. [2] Cosmol. 47. [3] Disc. prael. 85.

seine Thesen „luce meridiana clariores“ werden. Er behandelt den gesamten Stoff seiner „Physik I. Teil“ wieder, unter dem Gesichtspunkt einer beabsichtigten Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit. Die ganze naturwissenschaftliche und technische Erkenntnis seiner Zeit tritt da auf. Die Wirkungen der Dinge auf andere Geschöpfe, vor allem natürlich auf den Menschen und sein Kulturleben werden beigebracht. Auch Lächerliches läuft unter. Warum der Saturn einen Ring hat, läßt sich auf keine Weise herausbringen. Darum ist der Ring Zeichen der Unerforschlichkeit Gottes. Oder die Teleologie versagt, wie bei Erklärung der Hagelwetter, die sehr viel Schaden tun, deren Nutzen man aber wegen mangelnder Naturerkenntnis zur Zeit noch nicht weiß, jedoch in der Verknüpfung der Dinge annehmen muß[1]. Immerhin hält WOLFF das für einen vorübergehenden Mangel. Es wird alles teleologisch erklärbar sein, weil es so gewollt ist.

In der Teleologie befand sich WOLFF von vornherein in anderer Lage als sein patronus LEIBNIZ. Bei diesem bildete jeder Körper einen Organismus unter einer Zentralmonade und setzte daher eine teleologische Erklärung notwendig voraus[2]. Die „Absichten“ der unorganischen Dinge mußte WOLFF anders feststellen, nämlich durch ihren Nutzen für organische. Freilich rückt hier der *Mensch* stark in den Mittelpunkt. Alle Naturwirkungen erscheinen auf ihn angelegt. Damit aber hat WOLFF seine Hauptabsicht noch nicht verlassen: der Mensch ist das einzige Geschöpf, dem Gottes Herrlichkeit offenbart werden kann. Der Refrain der Betrachtungen über Klima oder Bodenschätze bleibt doch immer, daß sie für den erkennenden Geist ein Spiegel göttlicher Vollkommenheit, göttlichen Verstandes, göttlicher Güte

---

[1] Abs. 170. [2] cf. KANT, Kr. d. Urteilskr. I.

werden sollen. Allerdings tritt bald auch der Gesichtspunkt des *Nutzens* auf, und zwar in einer Prävalenz, die ihn leicht als Selbstzweck erscheinen läßt; beabsichtigt ist es jedoch nicht so. Außerdem kennt WOLFF eine Reihe von Dingen, die ihren Zweck nicht in Beziehung auf die Erde haben, wie die Planeten und Fixsterne. Die spätere, völlig auf Nützlichkeit zugeschnittene Weltbetrachtung hat doch WOLFFs Gesichtspunkt erst verschieben müssen. Man hat den teleologischen Gottesbeweis bei WOLFF vermißt; hier ist er in seiner ganzen Ausdehnung, so ist diese Teleologie gedacht. Ziel ist, daß der Mensch Gott erkennen und als einen Gott ehren soll, „maßen von einer überzeugenden Erkenntnis Gottes seine Ehre nicht abgesondert werden kann“. [1] Damit tritt ein neuer Gesichtspunkt auf, der weiter führen wird. Zur Erreichung jenes Zieles sind Kunst, Wissenschaft, Handwerk gleicherweise nötig, da sie Gott erkennen helfen. Alles auf Erden soll diesem Zweck dienen und ist darum um des Menschen willen geschaffen, der Mensch aber allein um sein selbst willen [2].

So ist unter der *einen Hauptabsicht* Gottes alles zusammengefaßt. Die unübersehbare Vielheit der Kausalverknüpfungen hat die Einheit gefunden. Der WOLFFsche Kosmos besitzt auf diese Weise eine Harmonie. Jedes Ding ist, wenn man die kausalfinale Bindung seitwärts, vorwärts, rückwärts verfolgt, mit dem ganzen Universum verknüpft. Sein „innerer Zustand“, die augenblicklichen Veränderungen seiner Kraft, wirken auf das ganze Weltall. Und das ganze Weltall wirkt auf jedes Ding. Es richtet sich daher ständig nach dem Universum, sowohl nach dessen kausalen wie finalen Einwirkungen [3]. Ein unendlicher Verstand

---

[1] Abs. 241.

[2] Was LEIBNIZ einen verrufenen Satz nennt. Theod. II. 118.

[3] Cosmol. 214. Met. I. 916.

könnte aus einem Ding den Zustand des Universums per omne aevum schließen: eine Konsequenz, die hier weit kühner ist als bei LEIBNIZ' vorstellenden Monaden, woher sie stammt[1]. Dadurch stehen alle Dinge in Harmonie[2].

16. Damit ist nun der Begriff der *Vollkommenheit der Welt* erreicht. Vollkommenheit steht der Ordnung und transzendentalen Wahrheit inhaltlich nahe. Sie ist der consensus in varietate, der durch eine allgemeine Regel hergestellt wird. Sie ist gedacht als das Zusammenstimmen aller kausalen und finalen Bindungen und wird daher durch Physik und Teleologie erkannt[3]. Sie ist desto größer, je mehr Erscheinungen und Gesetze niederer Ordnung sie unter einer höheren Regel vereint[4] und ist also in der Welt unendlich groß. Allerdings ist sie eben darum nicht völlig zu erkennen, da wir die Welt nicht völlig übersehen können[5]. Ja scheinbare Widersprüche, Ausnahmen entstehen, wo eine niedere Vollkommenheit der höheren aufgeopfert werden muß: so muß die Astronomie vorlieb nehmen mit der durch die Atmosphäre hervorgerufenen Brechung des Lichts und den dadurch verursachten Unvollkommenheiten, weil ohne Atmosphäre kein Geschöpf atmen, also auch kein beobachtender Astronom vorhanden sein könnte[6]. Ähnlich sucht WOLFF das Problem des *Übels* zu lösen, ohne daß er hierbei LEIBNIZ gegenüber wesentlich Neues bringt. Das metaphysische Übel sind die Einschränkungen, denen alle Dinge als Geschöpfe unterliegen. Sie liegen im Wesen des Geschöpfes und sind darum absolut notwendig. Das physische Übel muß mit in Kauf genommen werden, da ohne es die Welt nicht mehr dieselbe, also nicht mehr die vollkommenste wäre.

---

[1] Met. I. 600. [2] Abs. 18. [3] Cosmol. 539 A.
[4] cf. LEIBNIZ, Princ. de la nature 10. [5] Cosmol. 540. [6] Abs. 99.

Das moralische Übel ist Mißbrauch der menschlichen Freiheit. Gott verursacht nur die Handlung, nicht die darin liegende Bosheit. Gewiß hat LEMPP[1] darin Recht, daß WOLFF das Problem des moralischen Übels überhaupt nicht in seiner Tiefe erfaßt hat. Gern zieht sich WOLFF wieder auf die Unerkennbarkeit der Vollkommenheit der Welt zurück. Es bedürfte, um sie zu erweisen, der Kenntnis des ganzen Weltgeschehens, nicht minder der vollkommensten mikroskopischen Untersuchungen[2]. Sie ist nur wahrscheinlich zu machen von der Betrachtung der Welt aus, sicher zu demonstrieren aber vom Gottesbegriff aus.

17. Dieser Begriff der Vollkommenheit ist nicht der LEIBNIZsche, von der prästabilierten Harmonie der Monadenwelt genommene, der in der sachlichen Übereinstimmung der Vorstellungen aller Monaden bestand. Bei WOLFF ist er rein *formal*: vollkommen ist die Welt, weil alle individuell verschiedenen Dinge unter denselben kausal-finalen und raumzeitlichen Bindungen stehen, und weil alle Einzelbindungen unter ein höchstes Gesetz subsumiert sind. Es ist die kausale und finale Verknüpfung, welche der Welt die Vollkommenheit gibt, wie sie der Welt die Wahrheit gibt. Nicht nur der Gang dieser Darstellung, sondern der Gedanken WOLFFs ist es, der von der Vielheit der Kausalreihen hinauf zur Einheit der vernünftigen causa necessaria, von da herab in die Vielheit der Finalreihen und durch diese endlich zur Einheit des Endzwecks führt. Die Ketten, die die Dinge verbinden, machen die Vollkommenheit der Welt, wie die Konstruktion die der Uhr. Die inhaltliche Harmonie der Vorstellungen ist hier ersetzt durch Gesetzlichkeit.

---

[1] Problem der Theodicee S. 74. [2] Cosmol. 541.

Man denke an LEIBNIZ' Erklärung der Musik als verborgenes Exerzitium der Arithmetik. So muß hier alles auf intellektuelle Funktionen zurückgehen.

Auch ist dieser Begriff wieder anders als der SHAFTESBURYs. Freilich bringt auch SHAFTESBURY die WOLFFsche Erklärung der Vollkommenheit der Welt durch Planmäßigkeit, Gesetzlichkeit[1], aber als unzureichend. Den wahren Sinn der Vollkommenheit findet er in der Harmonie, im Rythmus, in der Schönheit der Natur. Ein starker Gefühlseinschlag in SHAFTESBURYs „Enthusiasmus" ist das Hervorstechende. Darum ist die Vollkommenheit der Welt für ihn nur durch das Gefühl zu erfassen. Hier zeigt sich die zweite Eigentümlichkeit in WOLFFs Teleologie: er versucht sie *begrifflich* zu fixieren. Der Unterschied liegt durchaus nicht darin begründet, daß die erstere Art Teleologie „universell" *angelegt* sei, die zweite anthropozentrisch[2], sondern darin, daß bei WOLFF das einzige legitime Geistesvermögen der Intellekt ist[3] und daher jede Erkenntnis intellektuell fixierbar sein muß. Daraus folgt der anthropozentrische Standpunkt erst. Aber diese Voraussetzung ist der größte Fehler. Zum Teil zollt auch SHAFTESBURY der Zeitpsychologie diesen Tribut, aber es bleibt ihm doch zugleich die rechte Erkenntnis. — Demgemäß muß WOLFFs Teleologie in zweifacher Hinsicht verworfen werden.

a) WOLFF fixiert den Zweck des Kosmos als Offenbarung der Herrlichkeit oder Vollkommenheit Gottes. Das soll eine wissenschaftlich demonstrierte Erkenntnis sein. Sie ist verfehlt, weil sich über die Absichten des Weltschöpfers nichts Verstandes-

[1] Moralists II, 4.
[2] HEUBAUM, Programm des Lessing-Gymnasiums zu Berlin 1900.
[3] S. u. Cap. V.

gemäßes sagen läßt. Denn die Gottesidee läßt sich ihrer Natur nach nicht in Verbindung mit Verstandesbegriffen setzen. WOLFFs Beweis[1] ist darum auch nicht das Lesen wert. Es wäre ferner eine Erkenntnis der ganzen Welt notwendig, um ihren Zweck a posteriori zu finden, diese fehlt uns auch nach WOLFF. Dagegen kann sehr wohl das religiöse Urteil im Glauben und ahnend einen Zweck Gottes annehmen, der mit der weltregierenden ewigen Liebe in Verbindung steht. Eine religiös orientierte Auffassung des Weltzwecks aber ist die WOLFFsche nicht.

b) WOLFF sucht die Ausführung dieses Zweckes im einzelnen nachzuweisen. Aber auch hierbei bleibt die Betrachtung notwendig dem unmittelbaren Gefühlsurteil überlassen. Will sie wissenschaftlich werden, so wird sie fehlerhaft. Denn „unsere *Begriffe* fassen keinen Zweck Gottes . . weder die äußere Naturbetrachtung noch die Geschichte der Menschen zeigt uns ein sich nach begreiflichen Naturzwecken entwickelndes Ganze". „Wir können nur, indem wir uns von unsern menschlichen Interessen leiten lassen, einige gefällige Gruppen, die sich zufällig anbieten, herausheben"[2], und diese gefälligen Gruppen, neben denen weit mehr „Ungefälliges" stehen bleibt, sind, wie WOLFF selbst erklärt, einfache Umkehrungen der Kausalreihen, wobei der Gesichtspunkt des Zweckes sich so leicht aufdrängt, weil die Kausalverknüpfung noch nicht bis zu einem relativen Ende aufgedeckt war. Geschieht dies, so verwandelt sich ebenso unwillkürlich die finale Bindung vor unserm Blick in die notwendige, mechanische, kausale. Beide haben ihr Recht, aber in verschiedenen Sphären der Vernunft, die Teleologie gehört der Ahnung, der Religion im weitesten Sinn, nicht der Wissenschaft. Übrigens erklärt es sich leicht, wie nahe jener Zeit großer naturwissenschaftlicher Ent-

---

[1] Th. N. I. 608. [2] FRIES, Religionsphilosophie §. 84.

deckungen die Versuchung, objektive Teleologie begrifflich zu fixieren, lag. Denn die großen Entdeckungen waren nichts anderes als gewaltige, neu aufgegriffene, aber noch nicht zum relativen Abschluß geführte Kausalreihen: der Fall, der zur Teleologie verlockt. Der ganze Kampf um die Theodicee, die physikotheologischen Wochenschriften leben von diesem Problem, das durch die einseitig mechanischen, aber eindrucksvollen Lösungen eines HOBBES, SPINOZA und BAYLE geradezu brennend wurde und schon vor WOLFF und LEIBNIZ in England behandelt ist (WRAY, BOYLE, DERHAM).

Nach diesen, am ersten sich aufdrängenden kritischen Bemerkungen über WOLFFs Teleologie darf doch aber einiges Positive nicht übersehen werden. Der Gesamteindruck ist doch der: es ist schwer, dem Kosmos einen stärkeren Heiligenschein zu malen als hier geschieht. Es verschwinden alle subjektiven, persönlichen Wertmaßstäbe des Menschen, die er an die Natur heranbringt: was geschieht, ist heilig.

Denn diese Teleologie ruht völlig auf dem Kosmos. Sie ist das diametrale Gegenteil jeder positiven oder religiös-ethischen Fixierung der Absichten Gottes. Die „Offenbarung der Herrlichkeit“ ist vorläufig noch ohne jede religiös-ethische Orientierung. Und es ist eben das Kausalgesetz im vollen, restlosen Umfang, das hier diesen neuen Sinn erhält. Die Teleologie fand sich ja im Rückwärtslesen der Kausalreihen. Der alte Begriff der Zweckursache ist wieder aufgenommen, aber nachdem das Kausalgesetz sich inzwischen verwandelt hatte in die beherrschende Regel alles Geschehens, in das Grundgesetz des Kosmos.

Was das Naturgesetz wirkt, will Gott. Umgekehrt ist Gott hierdurch in noch weit größere Abhängigkeit gebracht vom Kosmos, als durch die Unterordnung unter die ewigen Wahr-

heiten. Der Gottesbegriff der Reformatoren findet hier eine fundamentale Abwandlung, die ausschließlich durch die Kosmosidee bestimmt ist. Aus der persönlichen Heiligkeit und Liebe wird jetzt die Weisheit, der Verstand, von dem alle Willkür, alles Unbegreifliche ausgeschlossen ist. Eine religiöse Abkühlung ist aus mehreren Gründen notwendige Folge. Man kann hier versucht sein, von einer Apotheose des Naturgesetzes zu reden.

Die Teleologie zeigt abschließend die überragende Bedeutung der Kosmosidee für WOLFFs gesamte Philosophie. Es findet sich hier die höchste Spitze seiner Weltauffassung: die Natur wird zur Welt Gottes. Der Unterschied gegen LEIBNIZ' Gottesstaat, das Reich der Geister, die in eine Art Gemeinschaft mit Gott eintreten können, ist doch nicht gering, wenn man diese unbeholfene Ineinandersetzung von naturgesetzlicher Welt und Gotteswelt daneben stellt. Die Individualität, die Gottes und die des Menschen, tritt zurück vor dem Kosmos und seinen Gesetzen; umgekehrt wird dem Kosmos dadurch etwas „Individuelles" verliehen; es ist nicht nur alles aus blindem Mechanismus so wie es ist, es soll so sein. Ein *Wille* wird in die Gesetze gelegt. Und sofern der Kosmos unendlich ist, bleibt auch Unendliches im Gottesbegriff. Nur ist der große Unterschied gegen früher, daß dieses zwar etwas Unbegriffenes, nicht aber etwas Unbegreifliches ist.

Auch die scheinbare Unberührtheit WOLFFs von den spezifisch persönlich-religiösen Problemen, Schuld, Sünde, Vergebung, Übel, wurzelt in der Kosmosidee: der Blick, der sich auf die Unendlichkeit der Naturgesetze richtet und deren Harmonie von möglichst hoch genommenem Aussichtspunkt zu umfassen strebt, wird von selbst hinweggelenkt über die Person, über das Einzelgeschöpf; es liegt in weiter, ferner Tiefe wie etwas Unbedeuten-

des, wie ein kleiner, unselbständiger Teil eines unermeßlichen Ganzen. Das Auge ist weitsichtig geworden.

V.

Der Mikrokosmos.

18. Das letzte Problem, welches bei der aufgestellten Behauptung der zentralen Stellung der Kosmosidee entsteht, ist noch zu besprechen. Es betrifft das Verhältnis der Denkgesetze zur Außenwelt. Wir haben bis jetzt zwei Fundamente gefunden: die natura mentis in der Ontologie und die Gesetze des Universums in den übrigen Disziplinen. Welches ist das eigentliche?

Diese Frage löst WOLFFs Psychologie[1].

Die Seele besitzt — damit beginnt die Psychologie — als einfache Substanz eine Kraft, und zwar nur Eine. Es ist die *vis repraesentandi hoc universum*[2], welche nach der Lage des Körpers und der Aufnahmefähigkeit der Sinnesorgane beschränkt ist. Sie ist die *Natur* der Seele, als aktives Prinzip, zugleich aber ihre *essentia* als bestimmt modifizierte, *restringierte* Art der Vorstellung. Der Sinn dieser Sätze wird im Folgenden klarer.

Diese Kraft bringt nun die verschiedenen Seelentätigkeiten hervor, welche zerfallen in facultas cognoscitiva und appetitiva.

Betrachten wir zunächst die Grundfunktionen der *facultas cognoscitiva*. Alle Erkenntnis fängt mit der Sinneswahrnehmung an und hat von ihr ihren Ursprung. Diese kommt zustande, indem die Gegenstände auf die Sinnesorgane wirken und so eine idea materialis (der rein physiologische Nervenreiz) im Gehirn

---

[1] WOLFF hat die Psychologie zweimal behandelt, in der Psychologia empirica deskriptiv-empirisch, in der Psychologia rationalis deduktiv-spekulativ. Letztere kommt hier in Betracht.

[2] Ps. R. 63.

entsteht.[1] Eine dieser korrespondierende *Vorstellung* entsteht in der Seele[2], ohne daß wir durch unser Zutun diese verändern können. Diese Vorstellung ist von der vis animae hervorgebracht und ist dem vorgestellten Objekt ähnlich.[3] Sie enthält aber nur räumliche und Bewegungsqualitäten, Phänomene, die als solche nicht distinkt werden können. Jeder wahrgenommene Gegenstand aber zeigt sich tamquam in continuo, et cum mundo connexus, d. h. als Teil eines Zusammenhangs, als Partikel des Universums. Man sieht, wie hier der Gedanke ruht auf dem Begriff des *raumzeitlichen* nexus. Denn die einzelne Sinneswahrnehmung nimmt vom kausal-finalen nexus ja nichts wahr. Wegen der beliebig weit sich erstreckenden Verknüpfungen wird nun in jeder Wahrnehmung dunkel der gesamte, gegenwärtige wie zukünftige Zustand des Universums mit eingeschlossen[4]. In jeder Vorstellung *ruht Unendliches verborgen,* wie die optischen Hilfsmittel z. T. aufgehellt haben, und Gott allein überschauen kann. Dauernd, sogar im Schlaf, erzeugt die Seele eine Vorstellung des Universums, wie es durch alle Zeiten existiert, obgleich dies Gesamtbild stets nur zum kleinsten Teil klar und bewußt werden kann. In diesem Sinn repräsentiert die Sinneswahrnehmung das Universum.

Die obere Stufe des Erkenntnisvermögens ist der Intellekt, das Vermögen, Mögliches deutlich, d. h. begrifflich unterscheidend, vorzustellen. Er bildet durch gedächtnismäßiges Vergleichen von Ähnlichem *Begriffe* und macht die sinnlichen Anschauungen dadurch distinkt[5], *urteilt* durch nexus zweier Begriffe (hier wäre der Punkt, wo die Erkenntnis des kausalen nexus zu suchen wäre) und bildet durch zwei Urteile im *Schluß* ein drittes (die Erkenntnis des finalen nexus gehörte u. E. auf diese Stufe). Durch diese

[1] Ps. R. 112. [2] Über das Verhältnis von Leib und Seele s. u.
[3] Ps. R. 91, s. o. § 4. [4] Ps. R. 182/5. [5] Ps. R. 387.

drei Operationen kommt nun nichts Fremdes, Subjektives in die repraesentatio universi. Das wird ausführlich im einzelnen nachgewiesen bei Beschreibung jeder Funktion[1]. Das Ergebnis wird expreß wiederholt: zur Erklärung sämtlicher Funktionen des Intellekts genügt die vis repraesentativa universi[2], auch wenn das Universum nicht im ganzen Umfang bewußte Vorstellung werden kann.

Die höchste Stufe des Intellekts ist die ratio, das Vermögen, den Zusammenhang der „allgemeinen Wahrheiten" (abstrakte Sätze) einzusehen, die mit den Schlüssen des Verstandes arbeitet[3]. Sie erklärt sich aus derselben vis repraesentativa universi[4]. Ja WOLFF bildet sogar — und das ist hier wichtig — den Begriff eines *mundus rationalis*[5], der in dem System aller allgemeinen Wahrheiten besteht (also jede gedachte Beziehung enthält, welche möglich ist unter den Gegenständen des mundus adspectabilis). Weil diese Begriffe und Sätze nicht Existenz besitzen außer in wirklichen Dingen, so besitzt der mundus rationalis keine Existenz für sich, er ist eine Abstraktion der Verknüpfungen der existierenden Welt und steckt völlig in dieser. Er ist nichts anderes als die „Summe aller philosophischen Erkenntnis", welche nur Gott überschaut, und Gott ist daher der größte Philosoph. Man hat es bei den notwendigen Sätzen der Ontologie und Mathematik also nicht zu tun mit subjektiven Denkgesetzen als letzter Basis der Gewißheit, sondern mit einem *„mundus"*, einem System realer, verknüpfter Dinge, die objektiv sind, auch wenn sie nicht Existenz besitzen, und welche wahrzunehmen die Vernunft die Fähigkeit hat.

---

[1] Ps. R. 387. 392. 402; 405, 412, 413 für jede der drei Schlußarten besonders.
[2] Ps. R. 443. [3] cf. dazu z. B. Krit. d. r. V. 504 (Reclam).
[4] Ps. R. 453. [5] Th. N. I. 258 ff.

Auch bei ingenium und ars inveniendi weist WOLFF nach, daß sie aus der vis repraesentativa universi herzuleiten sind[1]. Diese ist also keine nuda facultas sentiendi, sondern nimmt auch die intelligibeln und rationalen Bindungen wahr.

19. Analog erklärt sich die *facultas appetitiva* aus derselben Kraft. Sie entsteht „nicht durch einen Sprung", d. h. sie ist aus der facultas cognoscitiva abzuleiten. Zeigt sich in der Menge der Wahrnehmungen eine Ordnung, so entsteht (wie wir sahen) der Begriff der Vollkommenheit. Wird diese durch die facultas cognoscitiva erkannt, so entsteht das Lustgefühl (man könnte schwanken, ob das Anschauen einer Vollkommenheit Lust *bewirkt* oder Lust *ist*. Letzteres ist direkt gesagt Ps. Emp. 404). Das Wesen einer Kraft besteht nun im dauernden Streben nach Betätigung. Darum strebt auch die vorstellende Kraft dauernd nach Wechsel der Vorstellungen. Bei vorausgesehener Vollkommenheit, d. h. Lustempfindung entsteht daher aus dem Wesen der Kraft die Bestrebung, jene Vorstellung zu wiederholen, dies ist der *appetitus*[2], der also nur eine Bestimmung jener Kraft der Seele ist. Da nun die Sinneswahrnehmung als konfuse die Vollkommenheit nur konfus erkennt, so kann die sinnliche Lust auf Täuschung beruhen. Darum folgt der sinnlichen Lust oft der Schmerz. Nur eine vermeintliche Vollkommenheit war erkannt. Der sinnlich konfusen Vorstellung einer Vollkommenheit entspricht so die sinnliche Begier. Wird die konfuse Vorstellung durch den Intellekt in distinkte verwandelt, so wird die Vollkommenheit recht erkannt. Es entsteht dann ebenfalls der Versuch diese herbeizuführen. Das ist die vernünftige Begier oder

---

[1] Ps. R. 473. 478. [2] Ps. R. 489.

der *Wille,* die obere facultas des appetitus. Sinnliche wie vernünftige Begier sind hiermit ebenfalls aus der vis repraesentativa universi abgeleitet[1]. Aus der Sinneswahrnehmung entsteht die Erwartung einer mit einer bestimmten Vorstellung verbundenen Empfindung von Vollkommenheit, also die Lust, und durch Begriff, Urteil, Schluß wird nur diese Vorstellung distinkt gemacht. Aus dem Wesen der Kraft folgt das selbsttätige Streben. So haben alle Seelenvermögen eine einheitliche Quelle.

20. Die erste Frage ist hier die nach dem Verhältnis der einen Grundkraft zu den vielen facultates. Da werden die facultates definiert als nudae possibilitates[2], und zwar wie in einem Ding die modi möglich sind durch die definierenden Merkmale, aber zu ihrer Wirklichkeit eine causa externa fordern, so sind die facultates die möglichen modi der vis repraesentativa. Diese aber besteht — das ist das Gemeinsame aller modi — in der Vorstellung des Universums, welche sich je nach den äußeren Eindrücken als sensatio, voluptas usw. gestaltet. So liegt der prinzipiell als richtig anzuerkennende Begriff einer erregbaren Selbsttätigkeit als Wesen der Seele zu Grunde[3].

Diese Selbsttätigkeit der Seele — und darauf kommt es uns an — ist bestimmt als *repraesentatio universi.* Wie diese vis in

---

[1] Ps. R. 497/8. 506. 519. [2] Ps. R. 54.

[3] Das Verhältnis von *Seele und Leib* scheint diese Frage zu komplizieren. Wolff faßt es auf als prästabilierte Harmonie in Leibniz' Sinne und kommt dem modernen Begriffe von psychophysischem Parallelismus dadurch nahe. Man könnte denken, daß er durch diese Anschauung auf die Annahme einer der Seele innewohnenden selbsttätigen Kraft geführt sei, weil so keine Einwirkung (influxus physicus) möglich ist. Allein er stützt jene Annahme darauf, daß die Seele einfache, immaterielle Substanz ist (Ps. R. 53 ff.) und kommt dadurch dem Richtigen nahe. Die Harmonie zwischen Leib und Seele wird erst in den letzten Kapiteln der Ps. R. abgehandelt. Sie soll nicht hier hineinspielen.

die Seele kommt, sagt WOLFF, ist nicht zu ermitteln, so wenig wie sich die Entstehung der Seele selbst anders als durch ein Wunder denken läßt. Jedenfalls zeigt sich:

1) Der Kosmos ist eher da als die erkennende Seele. Alle ihre Tätigkeiten sind formiert durch reale Einwirkungen des Kosmos auf die Sinnesorgane, so sehr, daß die Frage nach angeborenen Vorstellungen sich von selbst erledigt und bei WOLFF mit gleichem Recht *alle* Vorstellungen oder *keine* angeboren heißen könnten. Es ergibt sich die Objektivität und Priorität der Außenwelt und die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von ihr.

2) Die Erkenntnis hat Stufen. Der unteren entsprechen die Phänomene, der mittleren der mundus intelligibilis, der oberen der mundus rationalis, ein System gesetzlicher Verknüpfungen. Die abschließende (göttliche) Erkenntnis hat zum Inhalt diese existierende Welt, sofern sie (neben anderen möglichen Welten) unter den allgemeinen Wahrheiten steht, d. h. das System aller denkbaren Gesetze des Kosmos.

3) Das Recht unserer Erkenntnis soll nicht gesucht werden im Zurückgehen auf apriorische Denkgesetze, über die hinaus kein weiterer Rekurs möglich wäre (Fragestellung der Vernunftkritik). Sondern die Wahrheit wird gestützt darauf, daß der Geist fähig ist, den Kosmos zu erkennen: auf die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand. *Die natura mentis hat ihre philosophische Berechtigung daher, daß sie repraesentatio universi ist.* Damit ergibt sich das Recht, die transzendentalphilosophischen Sätze der Ontologie auf die natura mentis aufzubauen, sowie für die Psychologie die Forderung, sämtliche Vermögen auf diese Grundbestimmung zurückzuführen. Das ist nicht ohne Scharfsinn geschehen: der Sinn verhält sich zum Verstand wie Undeutliches

zum Deutlichen; Lust ist das Anschauen gesetzlicher Ordnung; auch sie ist teils konfus, teils deutlich, sodaß einerseits der Irrtum, andrerseits der Konflikt sinnlicher Begier und vernünftigen Wollens erklärbar ist, und endlich ist durch Annahme der selbsttätigen Kraft sowohl das Vorstellen wie das Begehren zusammengefaßt unter dem Begriff des *Strebens*. Die psychologischen Fehler, die hierin liegen, sind natürlich offensichtlich und bedürfen keiner direkten Kritik.

21. Durch die Zurückführung der psychologischen Denkgrundgesetze auf die vis repraesentativa universi hat das System WOLFFs seine Vollendung gefunden. Es ist ein klares Beispiel einer Erkenntnistheorie, welche auf eine außer dem erkennenden Subjekt liegende Norm, den Kosmos, aufgebaut ist. Und es zeigt sehr schön den bei solchen Theorien prinzipiell unvermeidlichen *Zirkelschluß*. Die Kosmologie nebst Theologie und Teleologie ruht auf der Ontologie, diese auf der Psychologie, diese wieder auf der Kosmologie. So hält sich das System an seinem eigenen Schopf in der Schwebe. Der Zirkel kommt natürlich durch einen Fehler zustande, indem eine dogmatische Annahme als Bindeglied eingeführt wird: ideae sensuales sunt similes objecto quod repraesentant[1]. Freilich ist dieser Satz „maximi momenti“ für WOLFF, aber damit noch nicht bewiesen, weil er unbeweisbar ist. Die konsequente Lösung des Problems, welches das Verhältnis unserer Denkgesetze zur Außenwelt bietet, ist nur vom Standpunkt der Vernunftkritik aus möglich. Indes hat KANT das Wahrheitsmoment, welches in der mythologischen Hypothese der prästabilierten Harmonie dennoch liegt, nicht berücksichtigt. Es be-

[1] Ps. R. 91.

steht in der Grundtatsache unseres Erkennens, daß wir der objektiven Wahrheit empfänglich zu sein überzeugt sind[1].

Aber desto sicherer ist, daß WOLFF mit aller Absicht auf die Kosmosidee hinauswill. Die geflissentliche Ableitung der psychologischen Vermögen aus der vis repraesentativa universi ist der Schlußstein des Gewölbes[2].

VI.
Charakteristik dieser Kosmosidee.

22. Schien daher von der Betrachtung des Kosmos aus eine unbedingte Verselbständigung und Überordnung der Vernunftgesetze vollzogen zu sein, so ist umgekehrt von der Psychologie aus zu erkennen, daß die Vernunft nur darum Gesetze geben kann, weil sie die des Kosmos empfangen hat. Der Kosmos ist die selbständige Instanz. Darum kann man nach WOLFFs Nomenklatur den philosophischen Stoff der einzelnen Disziplinen völlig in Beziehung auf den Kosmos setzen. Die Ontologie enthält den mundus rationalis, die Kosmologie den mundus adspectabilis und intelligibilis, die Theologie die causa, die Teleologie die fines mundi, beide sind also eigentlich Teile der Kosmologie, die Psychologie enthält die repraesentatio mundi im Mikrokosmos der Vernunft.

Es leuchtet ein, daß die Kosmosidee der zentrale Punkt ist, der die Peripherie der ganzen WOLFFschen Philosophie bestimmt; so vor allem das methodische Universalmittel, die totgehetzte

[1] Vgl. APELT, Metaphysik 538.

[2] Mit Unrecht behauptet DESSOIR, Geschichte der Psychologie, I. 18, daß die LEIBNIZsche repraesentatio bei WOLFF zurücktrete. Ihr philosophisches Gewicht ist geradezu ausschlaggebend.

Demonstriermethode. Die Fassung des principium contradictionis, welche auch den empirischen *Widerstreit* neben dem logischen Widerspruch ausschließt, ist für WOLFF keine Inkonsequenz; die logische, gedachte Erkenntnis steht der empirischen Erkenntnis gleich als repraesentatio universi; das principium rationis sufficientis muß die causa, den Erkenntnisgrund und jede denkgesetzliche Verknüpfung enthalten, denn alle Denkgesetze zusammen geben den mundus rationalis wieder. Die natura mentis ist das rezeptive Organ des Universums. Ebenso ist die Überordnung der Denkgesetze über Gott nötig, weil es die Weltgesetze sind, auf deren Gültigkeit der Schluß auf die Existenz Gottes ja ruht. Endlich wird auch die Ethik allein von hier verstanden werden können.

Die bisher übliche Auffassung der WOLFFschen Philosophie soll nicht unzutreffend genannt werden, wo es sich um die Charakterisierung seiner geschichtlichen Bedeutung handelt. Aber man hat den Eindruck, als sei damit nicht genügend der eigentlichen Quelle seiner Gedanken nachgegraben. Und vor allem für die Religionsphilosophie ist das die wichtigste Aufgabe. Denn diese Quelle ist oft etwas über den Intellekt Hinausliegendes, eine *Idee,* mit welcher sich ästhetische, religiöse, ethische *Werte* zu verschmelzen pflegen, die vor der Logik des Systematisierens da waren. So zeigt sich hier als der erregende Nerv des Ganzen, als Direktiv der Einzeldisziplinen ohne Zweifel die Kosmosidee. Wir haben eine Kosmosphilosophie.

Die historische Herleitung derselben ist kompliziert. Man erkennt aber einige fundamentale Gründe, von denen jetzt zu reden ist.

a) Nur selten klingt ein persönlicher Ton durch WOLFFs trockene Ausführungen (abgesehen von seiner Polemik). Wenn

irgendwo, so hört man ihn da heraus, wo WOLFF von dem unergründlichen abyssus der Naturerscheinungen redet, von den neu entdeckten Wundern des Sternenraums wie des mikroskopisch kleinen Tierlebens. Die Natur füllt sein Denken, wie das Denken des ganzen 18. Jahrhunderts, was ja auch die zahlreichen Verhandlungen über die Theodizee und die physikotheologische populäre Literatur zeigen. Man versteht den scheinbar nicht verständlichen Einfluß WOLFFs: auch er war ein Herold seiner Zeit. Man kann sich vielleicht kaum recht vorstellen, welche Revolution des Denkens KOPERNIKUS' „revolutiones orbium coelestium" hervorriefen. Die Religiosität des Reformationszeitalters erleidet eine tiefgreifende Umwandlung, neue Realitäten drängen sich auf. Wo man vorher nur den altgewohnten Lauf der Dinge sah oder wo der Aberglaube die Natur belebte mit bösen und guten Dämonen, da zeigte sich jetzt ein weises, zweckmäßiges Kunstwerk. Und wie stets die Betrachtung der Natur, ihrer Ruhe und Größe, ein gewisses unpersönliches Moment ins Denken bringt (man denke an den Naturpantheismus auf religiösem Gebiet), so tritt auch hier das speziell persönliche Verhältnis des Menschen zum lebendigen Gott, nicht gewollt aber von selbst, zurück.

Dem entspricht das Naturbild WOLFFs, das typisch moderne Züge trägt; er erkennt 1) die Unendlichkeit des naturgesetzlich gebundenen Universums, „es verlieren sich . . Sinnen und Einbildungskraft . . Verstand und Vernunft in der Unendlichkeit, indem wir nicht sehen, wo wir ein Ende finden können"[1]; die Endlosigkeit des Universums liegt in dem Satz, daß es keinen leeren Raum geben könne;

2) die Phänomenalität von Raum und Zeit, wodurch die

[1] Abs. 75.

Geltung der Gesetze an Bedeutung gewinnt, zugleich aber sich eine der Wahrnehmung verborgene Welt ankündigt, welche die Erscheinungen verursacht und vom Verstand gefunden wird, der mundus intelligibilis.

23. *b*) Mit diesem negativen Resultat ist's aber nicht genug. Es war erhalten durch die Stetigkeit von Raum und Zeit und die Unendlichkeit der naturgesetzlichen Verknüpfungen. Ihm treten gegenüber 1) die Überzeugung, daß die Welt ein „totum", ein vollendetes Ganzes sein muß: dieser Satz steht vornan in der Beschreibung der essentia mundi als Fundament[1];

2) rein religiöse Voraussetzungen. Dem naturwissenschaftlichen Interesse hätte die prima causa genügt. Die Logik hätte eine unbedingte Notwendigkeit aus dem principium rationis sufficientis herleiten müssen. Der religiösen Weltanschauung werden die gegenteiligen Konzessionen gemacht: göttliche Absichten sind im Weltgeschehen; die Welt selbst und ihre Gesetze sind etwas Zufälliges trotz der causa necessaria. So ist die providentia Dei gewiß und die Widerlegung des Deismus gesichert[2] durch die Behauptung der providentia und der obligatio divina für die Ethik.

Die letzten Gedanken haben uns zugleich auf eine weitere Wurzel der Philosophie WOLFFs geführt. Ihr Ausgangspunkt war das Streben, andere Konfessionen zu überzeugen, welche das biblische Fundament wohl, nicht aber die konfessionelle Exegese anerkannten. Zeiten, wo die Konfessionen ihre Theologie nicht durch Musketen und Kanonen, sondern wissenschaftlich als recht erweisen wollen, zwingen zu einer Besinnung auf gemeinsame

---

[1] Cosmol. 61, cf. 55, A. [2] Th. N. II. cap. 2.

Argumente, auf eine beweiskräftige Methode vor allen Dingen. So entsteht WOLFFs Philosophie, so die Täuschung, als sei die Methode der *Hauptinhalt* seiner Philosophie. Er erstrebt keine prinzipielle Umgestaltung, sondern bessere Vertretung eigener Überzeugung, infolge des Zusammenstoßes mit andern Konfessionen. Man ist versucht, seine Philosophie eine Kollisionsphilosophie zu nennen[1].

Aber der neuen Methode substituiert sich jetzt ein neuer Inhalt. Die großen religiösen Persönlichkeiten sind nicht mehr. Längst ist das, was ihnen lebendigste Wirklichkeit und viel gewisser war als das, was ihre Sinne wahrnahmen, zum verstandesmäßig verarbeiteten System geworden unter der Hand der Epigonen. Aber nun treten andere Wahrheiten auf den Plan. Mit unübertroffener Klarheit zeigt WOLFFs Wahrheitsbegriff die mittlerweile eingetretene Verschiebung. Gott in den Heilstaten — Gott im Kosmos, das wäre die schärfste, natürlich einseitige Gegenüberstellung.

Darum tritt von selbst der alte Transzendenzgedanke zurück[2], es schwindet die Vorstellung zweier übereinander liegender Welten. Der mundus intelligibilis und rationalis steckt im mundus adspectabilis. Er ist die Welt, wie sie Gott sich vorstellt[3]. Die Seligkeit Gottes besteht eben im Anschauen aller Voll-

---

[1] Eine Bestätigung findet diese prinzipielle Ansicht der WOLFFschen Philosophie in den Arbeiten von TROELTSCH und E. WEBER. (Vgl. TROELTSCHs S. 739 Anm. 2 zitierte Schrift und E. WEBER, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus; Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie.) Diese führen den Nachweis, daß die protestantisch-scholastische Metaphysik, welcher der Tendenz nach WOLFFs Philosophie sehr nahe zu stehen scheint, aus solchen Kollisionen und aus dem Bedürfnis, hier eine Wehr zu finden, entstanden ist.

[2] Es handelt sich hier natürlich immer um das entwickelte rein philosophische Kosmosbild WOLFFs.

[3] Th. N. I. 205.

kommenheit, d. h. aller Weltzusammenhänge[1]. Die Enthüllung der Welträtsel, die Aufhebung des Verworrenen und Phänomenalen in der Erkenntnis und damit auch im Begehren ist Inhalt der Seligkeit. Diese Welt, wie sie ist, vermag die Seligkeit zu bieten dem vollkommenen Verstande, oder mit WOLFFschem Ausdruck, dem vollkommenen Philosophen. Wie groß zeigt sich der Abstand von der Reformationstheologie in diesem einen Gedanken. Wenngleich die Versuche WOLFFs, seine religiöse Sphäre mit der natürlichen vermittelst wissenschaftlicher Demonstration zu verschmelzen, natürlich von vornherein fehlgeschlagen sind, so zeigt sich trotz allem und durch alles dies, ein wie großes Gewicht diese Sphäre der Religion für ihn besitzt.

24. Darum ist es von Wichtigkeit, festzustellen, daß mit dieser Umformung der Religion noch keine Umsetzung der reformatorischen, „objektiven" Religion in „Individualismus" beabsichtigt ist, „objektiv" verstanden im Sinn einer außer dem Subjekt liegenden Norm zunächst der Wahrheit, „Individualismus" im gegenteiligen Sinn. Ja man könnte fast mit dem gleichen Recht das Gegenteil verfechten. Das Ideal der Religion wenigstens blieb für LUTHER ein „Individualismus", der seines Glaubens gewiß ist, auch wenn die Wirklichkeit zwang, dies Ideal herabzustimmen. Bei WOLFF dagegen ist Norm der Wahrheit der Kosmos. Nicht als Individuum, sondern als Spiegel des Kosmos ist der Einzelne der Wahrheit teilhaft. WOLFFs Hinneigung zur Fragestellung der Vernunftkritik wird wieder paralysiert durch die Kosmosidee. Allerdings aber wird man eine *Vorbereitung* des

[1] Th. N. I. 1084.

Individualismus im obigen Sinn bei WOLFF finden müssen. Denn was ihn vom Individualismus trennt, ist die Schutzwehr eines Trugschlusses. Und die spätere Philosophie fand diesen Trugschluß sehr bald[1].

VII.
Die Überwelt.

25. Als zweites, völlig disparates Element tritt nun neben den Kosmos noch die Idee einer Überwelt mit einer andern, völlig unbegreiflichen Weltordnung. Die erwiesene contingentia mundi wird — sehr wider den Sinn des in ihr enthaltenen philosophisch richtigen Gedankens — benutzt, um eine Veränderlichkeit ihrer Gesetze, eine Durchbrechung derselben durch *Wunder* als möglich zu erweisen, und zwar bereits a priori in der Kosmologie[2]. Das Wunder ist das Supernaturale, ein Vorgang, für den keine ratio sufficiens, d. h. hier: keine causa besteht, der daher inobservabilis (nicht weiter zurückzuverfolgen), aber nicht unmöglich ist. Denn die natura (Bewegungskraft) der Dinge hat keine necessitas absoluta, weil sie auf dem principium rationis sufficientis beruht[3]. Durch ein Wunder aber wird das ganze verknüpfte Universum für die Zukunft geändert und damit der ursprüngliche Begriff der Welt. Gott vermag dies, indem er die Ordnung der Natur stört, so oft er will[4], z. B. übernatürliche Traumgesichte und Offenbarungen wirkt und so in der Seele etwas bewirkt, was nicht auf der vis repraesentativa universi beruht[5]. Doch wird er *sparsam* sein mit Wundern, da es von größerer Weisheit zeugt, innerhalb der Naturordnung seine Ab-

[1] Wie sich dies Verhältnis im besondern in der Ethik bei WOLFFs Nachfolgern gestaltete, dazu vgl. Kap. XV § 60.

[2] 510 ff. [3] Cosmol. 527. [4] Th. N. I. 366. [5] Ps. R. 71.

sichten zu erreichen[1]. Wo der natürliche Weg ausreicht, geschehen keine Wunder[2]. Darum hat Gott das eine Wunder der anerschaffenen Harmonie zwischen Leib und Seele notwendig dem fortgesetzten Eingreifen des Okkasionalismus vorgezogen[3].

26. Diese Wunder entstammen nun überhaupt nicht dem Reich der Natur, sondern dem der Gnade, und sind darum der Philosophie nicht zugänglich[4], da diese nur soweit geht, wie die Vernunft erklären kann und das Übrige der theologia revelata überläßt[5]. Wozu aber die Natur nicht zureicht, das kann die Gnade wirken[6]. Was über die Vernunft ist, ist nicht wider sie[7]. Macht schon die Gegenüberstellung von natura und gratia stutzig, so beachte man vollends Stellen wie: „gratia naturam perficiente facultates superiores in gradum sublimiorem evectae sunt“[8], „gratia defectum naturae supplet“. Sie zeigen eine sehr kräftige Hinneigung zum katholischen Gnadenbegriff, — man vgl. den „defectus animae“ bei THOMAS — welche Hinneigung völlig klar wird durch den Zusammenhang; dort ist nicht die Rede von einer „vulneratio naturae“, die durch die Gnade wieder geheilt würde, sondern von der unversehrten menschlichen Vernunft. Dieser wird durch die gratia in den regenitis Übernatürliches verliehen, was die Philosophie nichts mehr angeht, denn sie handelt nur von den vires naturales.

So auffallend das ist, erklärt es sich doch äußerlich aus der Beschäftigung WOLFFs mit dem heiligen THOMAS, dem er mehr

---

[1] Met. I. 1039 ff. [2] Met. I. 1049.

[3] HEILEMANNs Darlegung der Stellung WOLFFs zu den Wundern entbehrt jeden Verständnisses (HEILEMANN, Die Gotteslehre des CHR. WOLFF. S. 50).

[4] Met. I. 1055, II. 397. [5] Met. I. 381. [6] Met. II. 131.

[7] Th. N. I. 456 ff. [8] Ph. Pr. II. 562 A. 592 A. 601 A.

schuldig zu sein glaubt als LEIBNIZ[1], sachlich aber daraus, daß in WOLFFs Philosophie kein Raum mehr blieb für „natürliche", d. h. psychologisch vermittelte Theologumena. Alle solche wären in das Gebiet der Philosophie gefallen, das so weit geht wie das principium rationis sufficientis. Soll es eine theologische Sphäre geben, die von der Philosophie gesondert ist, so muß sie im Außer- oder Übernatürlichen[2] liegen. WOLFF hat also die katholische gratia *nötig,* um der Theologie ein Gebiet abgrenzen zu können. Hierdurch wird ein Schlaglicht auf die ganze Position geworfen, wie es schärfer und prägnanter nicht verlangt werden kann[3].

27. Dagegen beruht auf lutherisch-dogmatischen Einflüssen ohne Zweifel die ganze Problemstellung, die Unterscheidung der philosophischen und theologischen Sphäre, zwischen denen eine *μεταβασις εις αλλο γενος*[4] vermieden wird, obgleich sie die Übereinstimmung zeigen würde. Über die Abgrenzung beider finden sich wenig positive Aussagen. Das wichtigste ist die oft erörterte WOLFFsche Bestimmung des Offenbarungsbegriffs[5], wo die Anwendung desselben von sieben Kriterien abhängig gemacht wird. Man hat bemerkt, daß auf Grund derselben eigentlich alle Offenbarung illusorisch gemacht werde. WOLFF war nicht

---

[1] Kl. Schr. 4 B 269. [2] Met. II. 381.

[3] Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man in dieser prinzipiellen Scheidung einer natürlichen und übernatürlichen Welt einen der Gründe sieht, die LEIBNIZ die Annäherung an den Katholizismus möglich erscheinen ließen. Eine merkwürdige Bestätigung findet diese Vermutung durch WOLFFs briefliche Nachricht an MANTEUFFEL, daß LEIBNIZ, obgleich er „niemahlen gewohnet war in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen", in Wien fleißig die Predigten eines berühmten Jesuiten über die Gnade besucht habe (WUTTKE CHR. WOLFFs Lebensbeschr. S. 10), so daß man ihn für katholisch hielt.

[4] WUTTKE, S. 12. [5] Met. I. 1011 ff.

der Ansicht, z. B. führt er die Abstammung aller Menschen von einem Elternpaar oder die jungfräuliche Geburt Jesu als solche offenbarte Wahrheiten an. In diesem Sinn sind seine Kriterien anzuwenden. Schriftgemäße Ausdrücke, mit denen wir keinen Begriff verbinden können, sind darum nicht sinnlos, sondern man nennt sie mysteria, wie z. B. trinitas[1]. Denn die Offenbarung ist für WOLFF natürlich enthalten in der heiligen Schrift. So erkennt er durchaus die christliche Glaubenslehre als Gebiet höherer Erkenntnis an. Aber bei rechter Einsicht entsteht nie eine Kollision beider Gebiete. Es ist allgemein anerkannt: veritas revelata non potest contradicere naturali[2]. Hier dokumentiert sich eine fundamental andere Position als etwa die eines JOHANN GERHARD, der aus der Tatsache, daß etwas in der Schrift steht, folgert, daß es kein Widerspruch sein könne, sondern uns nur so scheine. Dort entscheidet bei den quaestiones mixtae, wo ein theologischer und ein philosophischer Ausdruck in einem Urteil verbunden sind, die Theologie über die Möglichkeit der Verbindung; bei WOLFF heißt es: si notio subjecti (in Sancta Scriptura ist gemeint) constiterit, ea praedicati notio admitti *nequit*, quae eidem repugnat[3]. Dies wäre etwa das dem usus organicus Entsprechende. WOLFF stimmt prinzipiell den zwei Sphären zu, stellt aber philosophisch den Begriff der Offenbarung fest und regelt philosophisch die Grenzkonflikte: ja er greift auf das speziell theologische Gebiet der articuli puri hinüber, indem er dekretiert, daß diese keine Unverträglichkeit mit den natürlichen Wahrheiten enthalten dürfen: der Unterschied zwischen 1621 und 1720 ist tiefgehend genug.

Der dem usus catasceuasticus entsprechende Aufbau der

---

[1] Log. 973. [2] Log. 976. [3] Log. 975.

durch das natürliche Licht erkennbaren Wahrheiten bekommt folgenden Sinn: die articuli fidei mixti[1] können sowohl durch das lumen rationis wie revelationis erkannt werden. So die Lehre von den attributa Dei, von der moralitas actionum, und den rebus in natura obviis. Hier soll die Philosophie die Übereinstimmung nachweisen für die, welche am göttlichen Ursprung der Schrift zweifeln, und zur Erzielung größerer Evidenz der biblischen Offenbarung dienen. Dieselben Stoffe finden sich schon bei JOHANN GERHARD dem usus catasceuasticus zugeteilt[2]. Ergebnis dieses wissenschaftlichen Aufbaus ist die Überführung von Atheisten[3] sowie die Veranlassung zum Studium der heiligen Schrift, welche dasselbe und mehr enthält. „Also wird die Weltweisheit ein Wegweiser zu der Schrift und zeugt durch ihre Unvollkommenheit von der Hoheit der Schrift.“ Ja auch die Offenbarungswahrheiten hilft die Philosophie verteidigen, da diese zwar über die Vernunft sind, aber doch aus der Vernunft verteidigt werden können[4]. Die Philosophie ist Magd der Theologie, aber eine Magd, die der Frau leuchtet, wo sie sonst im Finstern tappen und fallen würde! Daher erklärt sich auch die wiederholte Polemik gegen die naturalistae, die Anhänger der natürlichen Religion, welche die Offenbarung für unnötig halten[5].

Prinzipielle Ähnlichkeit mit den Dogmatikern in der Fixierung der zwei Sphären liegt auf der Hand. Auch dort findet sich die Lehre von der vorbereitenden Wirksamkeit der cognitio Dei naturalis, und zwar vor allem der acquisita (der

---

[1] Log. 979.

[2] cf. TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung bei MELANCHTHON und J. GERHARD. S. 101. 125.

[3] Nachr. 112. [4] Nachr. Cap. 13. [5] Th. N. II. 576 ff.

kosmologischen), wie denn bei WOLFF die cognitio Dei insita mit den ideae innatae überhaupt zurücktritt, auch dort findet sich das Vorwiegen des kosmologischen neben dem moralischen Element[1]. WOLFFs Abweichungen entstehen durch die Überordnung der Kosmosidee: 1) Die Ontologie, die bei den Dogmatikern mehr als loses Aggregat von Definitionen, Relationen vorhergeht, zeigt nur ganz gelegentlich bei WOLFF den Charakter einer allen „höheren Fakultäten" nützlichen Generalwissenschaft[2], steht aber infolge der stets versuchten systematischen und psychologischen Fundamentierung in straffem Zusammenhang mit der kosmologischen Idee; 2) wird zu zeigen sein, daß die kosmologische Idee auch die Ethik beherrscht; 3) der Vernunftgebrauch hat — das ist das Wichtigste — eine weitgehende Selbständigmachung erfahren gegenüber der Offenbarung. Als Kosmoserkenntnis reserviert er der Offenbarung das Gebiet über der Vernunft[3] und baut ein geschlossenes System auf, das allerdings (und hier zeigt sich wieder der Zusammenhang) *keine natürliche Religion herstellen,* sondern der christlichen vorarbeiten will. Daher läßt sich die WOLFFsche Position verstehen als hervorgegangen aus einer beträchtlichen Erweiterung des usus catasceuasticus, bei unbedingter Überordnung der kosmologischen Idee. Der Grund wäre vor allem in der großen Umwälzung des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu finden, daher hier der geeignete Boden sich bot, dem Zeitbedürfnis entgegenzukommen. WOLFFs eigene Absichten würde man ohne Zweifel hierdurch am treffendsten bezeichnen. So erklärt sich die von dem radikalen Zweig der englischen Aufklärung grundverschiedene Stellung WOLFFs und seine starke Mißbilligung ihrer Stellung

---

[1] Belege bei TROELTSCH, a. a. O. S. 115f. 118. [2] Nachr. 193.

[3] Vgl. dagegen J. GERHARDs Polemik, TROELTSCH a. a. O. S. 103.

zur Offenbarung[1]. Von der eigentlich theologischen Sphäre aber, wie er sie versteht, hält er sich im ganzen merkwürdig gut fern; die wenigen Male, wo er vom Glauben im Gegensatz zum Wissen redet, läßt sich der Glaube nur als rein intellektualistisch gefaßt erkennen[2]. Es ließe sich hier vielleicht eine Linie ziehen von der rein intellektualistischen Mystik des THOMAS zu der KANTischen Bestimmung des Glaubens als eines Fürwahrhaltens, wo die hinreichende Gewißheit des Wissens fehlt.

Die ganze Stellung WOLFFs macht einen zwiespältigen Eindruck. Sie scheint mit ihrer fundamentalen Umschiebung des Erkenntnisproblems und prinzipiellem Festhalten an supranaturaler Offenbarung so sehr Kompromiß zu sein, daß man an ihrer Echtheit zweifeln möchte. Allein in jener Übergangsperiode dachten Männer wie DESCARTES und LEIBNIZ ganz ähnlich. Dieselbe Entwicklung, die der Einzelne hundert Jahre später in kurzer Zeit durchzumachen pflegt, kann zum ersten Male Menschenalter fordern.

---

[1] BÜSCHING, Beiträge zur Lebensgeschichte merkwürdiger Personen.
[2] cf. z. B. Th. N. I. 464.

Zweiter Teil.
Die Kosmonomie.

VIII.
Gut und böse.

28. Die Ethik ist die Wissenschaft von der Bestimmung der Entschlüsse durch allgemeinste Regeln[1]. Daher hat sie von den Motiven des Willens zu handeln, Motiv des Willens aber kann auch bei WOLFF nur ein erkannter Wert sein. Der Begriff des Wertes kommt also hier zum Erkennen hinzu.

Gut und böse sind Wertbegriffe, oder genauer bei WOLFF *die* Wertbegriffe. Auf ihnen ruht die Lehre vom Handeln überhaupt und vom ethischen Handeln im besondern. Sie selbst beruhen auf dem entwickelten Begriffe der *Vollkommenheit*[2]. Diese bestand allgemein im consensus der Verknüpfungen, im ordo, d. h. der Gleichartigkeit der raumzeitlichen und kausal-finalen Bindungen. Nun bekommt die Vollkommenheit aber sogleich eine Abzielung auf die Ethik, indem das Übereinstimmen besonders der teleologischen Bindungen hervortritt; sie ist „*tendentia* ad idem aliquod obtinendum“. Das ist ein novum gegenüber der blinden, nicht strebenden kausalen Bindung. Beispiele sind die

[1] Ph. Pr. I. 1. 3. [2] S. § 15.

Teile des Auges, der Uhr, die freien Handlungen der Menschen. Die Teilwirkungen streben nach einer Gesamtwirkung. Je nachdem nun alle Teilwirkungen konsentieren, ist die perfectio groß oder klein. So können mehrere Absichten einer höheren, die höheren wieder einer höchsten dienen. Da nun alles im Universum teleologisch gebunden ist, so liegt überall eine tendentia auf ein idem aliquod vor, ob dies nun eine perfectio niederer oder höherer Ordnung, ja in egoistischem oder kosmischem Sinne, scheinbar oder wirklich eine perfectio ist. In der höchsten und letzten Bedeutung ist die perfectio die restlose Unterordnung aller Einzelabsichten unter eine Hauptabsicht der Schöpfung, die Bestimmtheit dieser Absichten durch Weltgesetze und Weltgeschehen. Damit sind die Begriffe von bonum und malum gegeben.

29. Die perfectio oder tendentia ad idem aliquod obtinendum ist die bonitas transcendentalis der Scholastiker, die imperfectio heißt auch malum[1]. Die perfectio essentialis — so baut WOLFF diese Definitionen noch aus — besteht nun in dem consensus der Wesensmerkmale eines Dinges zu einer bestimmten Wirkung[2]. Dies ist das bonum in se[3]. Daneben gibt es noch einen consensus der zufälligen Determinationen, der modi eines Dinges, die perfectio accidentalis oder bonitas in relatione ad aliud, wenn nämlich das Ding die Vollkommenheit von etwas anderem, in seinen Wesensmerkmalen noch nicht enthaltenem, mit enthält. So ist der Mensch als Geschöpf vollkommen, sofern er Gottes Absicht bei Schaffung des Menschen völlig ausdrückt in seinem Wesen. Die modi dieses Wesens sind die unbestimmt gelassenen

[1] Ont. 503/4. [2] Ont. 528. [3] Th. N. I. 370.

freien Handlungen. Ergeben diese unter sich einen zweiten consensus, so entsteht eine perfectio accidentalis. Mit dieser hat die Ethik zu tun.

30. Dieser vorläufig ganz allgemein bestimmte Begriff des bonum findet nun, wie das letzte Beispiel schon zeigte, seine eigentliche Bedeutung in der Beziehung der objektiven Beschaffenheit des Kosmos auf das urteilende Subjekt. D. h. die Vollkommenheit des Kosmos ist zwar unendlich und uns als solche nicht erkennbar[1]. Aber sie spiegelt sich teilweise in der menschlichen Seele, welche sie zu erkennen fähig ist, soweit der Kosmos zu ihr in Beziehung tritt, also am deutlichsten am eigenen Körper und allem, was auf ihn einwirkt und seinen Zustand verändert. *Bonum* heißt daher vom Standpunkt unserer Urteilsfähigkeit aus, *quicquid nos statumque nostrum perficit*[2], d. h., was bewirkt, daß alles an Leib, Seele, äußerem Zustand *ad idem aliquod obtinendum consentit.* Was nun dies idem aliquod inhaltlich ist, oder vielmehr sein soll, muß bei jedem Dinge und Geschöpf neu bestimmt werden durch die Teleologie. Man sieht ein, daß diese in ihrem vollen Umfange und mit wissenschaftlicher Evidenz bekannt sein muß. Die Geschöpfe sind nicht von selbst da, sondern durch göttliche Wirkung, und damit zur Erfüllung einer göttlichen Absicht. Diese bestimmt die perfectio innerhalb eines Geschöpfes. Die „Absicht“ für den Menschen war dahin bestimmt, daß er eine Zeitlang lebte und Gottes Herrlichkeit erkannte und Gott verehrte. So ergeben sich aus dieser perfectio die menschlichen bona als bona animi, corporis, fortunae[3]. Alle Geschöpfe aber sind Teile der Welt. Die Haupt-

---

[1] § 16. [2] Ps. E. 554. [3] Ps. E. 556.

absicht der Welt ist schließlich bestimmend für die perfectio innerhalb der einzelnen Geschöpfe, Komplexe von Dingen, Untersysteme. Darum ist die Bestimmung des bonum zwar von beschränkter, menschlicher Basis aus gemacht, weil die Erkenntnisbasis nur klein ist, sie ist aber nur möglich durch die dahinter stehende bonitas des Kosmos, ohne welche man auf lauter sich kreuzende und aufhebende egoistische oder völlig subjektive Urteile hinauskäme. Das bonum heißt mit dieser Reservation auch ein bonum quoad nos[1], bedeutet aber nichts weniger, als daß es subjektiven Interessen oder Wertmaßstäben als letzter Instanz unterläge. Gut ist vielmehr alles, was in den nexus des Universums sich einfügt, — so dürfen wir den Gedanken präzisieren — wie ein Teil im Uhrwerk an seiner Stelle seine Funktion versehend. „Gut" wäre daher schlechtweg alles Notwendige. Ja sogar das Böse als notwendige Bedingung der Vollkommenheit vergrößert diese[2]. Direkt nach Besprechung des metaphysischen Übels wird diese Welt mit Nachdruck die beste genannt[3]. Ob WOLFF seine Absicht, das Übel eigentlich aus der Welt herauszubeweisen, noch so unvollkommen erreicht hat, so geht es uns hier gerade an, daß er diese Absicht hat. Das bonum ist durchaus das, was kosmosgemäß ist. Kosmisch orientiert sind die Begriffe von Gut und Böse. Wenn Gott, der absolute Verstand, urteilt, was das Beste sei, so „bezieht er dasselbe auf die gesamte Welt"[4].

---

[1] Ps. E. 891. 909. [2] Th. N. I. 683. 689. [3] Th. N. I. 382.
[4] Th. N. I. 393.

IX.

Das Moralgesetz.

31. Der Inhalt des Moralgesetzes ist mit der obigen Bestimmung von gut und böse gegeben. Die freien Handlungen können die natürlich gewollte und darum in die Weltabsicht sich einfügende perfectio entweder fördern oder mindern (der dritte Fall, daß sie ohne Einfluß auf die perfectio sind, mag vorläufig nicht berücksichtigt werden[1]. Die Weltabsicht aber zeigt sich in sämtlichen unserer Willkür entrückten Vorgängen, d. h. in den natürlichen und notwendigen Handlungen, die darum zu unserer perfectio streben. Gut sind daher diejenigen freien Handlungen, *welche durch dieselben rationes finales bestimmt werden wie die actiones naturales,* böse die durch andere rationes finales bestimmten[2]. Die lex naturae gebietet also (nach der inhaltlich beschränkteren Fassung in der Ph. Pr.) die Handlungen, quae *per se ad perfectionem nostram statusque nostri tendunt*[3]. Zur perfectio aber wirken mit die bona animi, corporis, fortunae.

Dies ist das bekannte Vervollkommnungsprinzip der WOLFFschen Ethik. Er deckt es mit dem Wort Christi: ihr sollt vollkommen sein[4]. Allein, wir sind jetzt im Stande, seinen weit abweichenden Sinn zu erkennen.

32. Die Vollkommenheit ist ein formaler Begriff, und auch in der inhaltlichen Näherbestimmung, die WOLFF ihr gegeben hat, der Erfahrung nicht ohne weiteres zugänglich. Um angewandt zu werden, setzt dies ethische Prinzip eine Art „Schema“, eine erkennbare Bedingung der Anwendbarkeit voraus. Dies

---

[1] S. u. § 44. [2] Ph. Pr. I. 54. [3] Ph. Pr. I. 152. [4] Mt. 5,48.

Schema findet WOLFF eben im *consensus der Handlungen.* Die Widerspruchslosigkeit der Handlungen kann nun an sich nicht als ethischer Maßstab verwandt werden. Denn sie fordert ja nur Konsequenz der Entschließungen, sagt aber nicht, in welchem Sinn diese gefaßt werden sollen. Halb mit Recht haben einige „scioli" WOLFF daher eingewandt, hiernach dürfe ein lasterhafter Mensch seine Sitten nicht ändern, um den consensus seiner Handlungen nicht aufzuheben[1]. Der reine Logizismus, der aus dem logischen Satz des Widerspruchs gut und böse bestimmen will, ist unmöglich[2]. Er muß irgendwoher eine inhaltlich bestimmte Regel borgen.

Aber jener Einwurf war in der Tat nur halb berechtigt. Eine inhaltlich bestimmte Regel findet sich auch bei WOLFF, und insofern ist *seine Ethik nicht rein logizistisch.* Man muß sich erinnern, daß sein Satz vom Widerspruch gar nicht rein analytisch war. Er schloß vielmehr mit Absicht auch die empirisch festzustellende Unverträglichkeit zweier Prädikate aus. Dem entspricht es völlig, wenn WOLFF auch beim consensus der Handlungen diesen nicht rein logizistisch faßt, sondern gewisse empirisch gegebene Kennzeichen ohne weiteres voraussetzt, *nach denen* sich der consensus richten soll. In die Ethik kommt daher ein *empiristisches* Element: gut ist, was übereinstimmt mit irgend welchen *gegebenen Verhältnissen* und *Bedingungen. Diese,* nicht mehr allein die Gleichartigkeit des Handelns bestimmen die Sittlichkeit. So schrumpft die consensus-Forderung ein zu der Forderung, daß alle Handlungen sich unabänderlich nach ge-

---

[1] Ph. Pr. II. 1 A.

[2] Unter Logizismus und logizistischer Ethik ist im folgenden verstanden der Versuch, in dem logischen Merkmal der *Widerspruchslosigkeit* der Handlungen das Kriterium ihrer Sittlichkeit zu finden.

wissen gegebenen Prinzipien des Handelns richten sollen. Welches sind nun diese inhaltlichen Prinzipien moralisch guter Handlungen? Wonach soll sich der consensus richten?

Ich finde hauptsächlich drei Gedankenreihen:

1) Consensus besteht, wenn der innere und äußere *Zustand* von Leib und Seele *mit dem vorhergehenden* übereinstimmt[1]. Dies Charakteristikum ist völlig leer[2]. Daß ein Reicher sein Geld verschwendet, ist ein Beispiel von dissensus, weil Reichtum und Armut wider einander sind[3]. Ebenso dürfte dann auch ein Armer nicht Geld erwerben, was hingegen als Pflicht genannt wird[4]. Wohl nur der Popularität wegen ist der consensus so bestimmt (Mor. 2: „der Beweis dringet zu tief in die subtilesten Wahrheiten").

2) Am häufigsten ist die typische Formel: actiones liberae consentiunt et inter se et *cum naturalibus*[5]. Die actiones naturales sind motus cordis, digestio ciborum u. dergl. Mit diesen sollen die liberae ein systema bilden, sodaß unius ex aliis ratio reddi possit[6]. Dem Begriff der perfectio ist schon durch den „consensus" Genüge getan, vom Wert oder Unwert der Handlungen an sich ist nicht die Rede. Die perfectio besteht darin, daß die freien und unfreien Handlungen durch Einen Zweck bestimmt sind. Die Unterordnung unter die eine Absicht des Kosmos ist das an sich Erstrebenswerte. Allein in concreto ist auch dies Kennzeichen von Gut und Böse gänzlich unzulänglich. Denn 1) beschränkt es

---

[1] Mor. 2. 4.

[2] Überhaupt hat die deutsche Moral WOLFFS, die man bis auf Ausnahmen meist ausschließlich benutzt hat, mehrere starke Kürzungen, ja Unverständlichkeiten in der Darstellung der systematisch wichtigen, aber nicht so leicht populär darzustellenden Gedanken.

[3] Mor. 2. [4] Mor. 522. [5] Ph. Pr. I. 114. 132. II. 1 ff. u. oft.

[6] Ph. Pr. I. 114.

die Sphäre, innerhalb deren es zureicht, auf die Einzelperson. Meine physischen Zustände könnten mir kaum zeigen, wie ich mich gegen andere zu verhalten habe; 2) macht es unterethische Vorgänge zum Maßstab der ethischen. Ein physischer Prozeß wird zum Ideal der Ethik. Diese könnte von hier aus nicht mehr Inhalt haben als Gesundheit und ein langes Leben, vgl. Ph. Pr. I 45/6, wo als Zweck der organa vitalia nur die conservatio vitae erscheint und der Zweck der geistigen Ausstattung unverbunden daneben gestellt werden muß.

3) Weiter hilft es uns, wenn sich als Kennzeichen endlich der *consensus* der Handlung *mit den facultates naturales* findet[1], d. h. ethisches Handeln dort entsteht, wo auch die facultates des *Geistes* in rechter Weise gebraucht werden. Der consensus mit den physischen Prozessen verblaßt dann zu einer bloßen formalen Analogie: so gut der leibliche Bestand zum Zweck die sanitas physica hat, ebenso ist Zweck der geistigen Fähigkeiten die sanitas mentis[2]. Wird der rechte Gebrauch verfehlt, so ist eine contradictio mit der betreffenden facultas da, und man versteht, in wiefern WOLFF eine Handlung ohne jede Vergleichung mit anderen „in sich widerspruchsvoll“ nennen kann[3]. Es findet sich auch angedeutet, worin der rechte Gebrauch der facultates in concreto besteht, wenigstens was die Grundlage aller Erkenntnis angeht: Zweck der Sinneswahrnehmung ist cognitio eorum quae sunt in universo[4]. Vergegenwärtigt man sich hierzu, daß das Wesen des Geistes in der vis repraesentativa universi besteht, so findet sich hier der eigentliche Zugang zu dem Gedanken WOLFFs: ethisch ist, *was aus der rechten repraesentatio universi sich ergibt.* Das alles

---

[1] Ph. Pr. I. 78. [2] Ph. Pr. II. 13 A. [3] Ph. Pr. II. 1 A.
[4] Ph. Pr. I. 45 A.

steht untereinander, mit Vergangenheit und Zukunft, mit den physischen Prozessen, eben durch die kosmischen Bindungen in Konnex und bewirkt damit perfectio. In dieser eigentümlichen Unbestimmtheit muß der Gedanke vorläufig bleiben. Aber er allein macht WOLFFs ethische Methode verständlich, die sich in einem unaufhörlichen Zirkel mit den Begriffen perfectio = consensus = nexus cum fine ultimo = perfectio zu drehen scheint[1]. In der Tat kann das rein logizistische Kriterium des consensus auf keinen Inhalt führen. Aber dieser Inhalt ist durch die Kosmosidee gegeben. Hier ist das Tor, durch welches empirischer Stoff in beliebiger Menge eingeführt wird. Die notio perfectionis, sagt WOLFF, ergibt nicht die Einzelfälle, sondern ist nonnisi directrix[2]. Die gesamten kausalen und teleologischen Bindungen des Universums und unter ihnen vor allem die des menschlichen Naturlebens sind „ethisch" oder gleichartig mit den ethischen, sie sind die Wegweiser. Die Teleologie läßt sie finden. Soweit das menschliche Handeln reicht, bestimmt die Teleologie die Absichten des Universums, d. h. die lex naturae. Daß die Teleologie im Einzelnen schwierig aufzufinden ist, darf kein Hindernis sein bei Fragen nach prinzipiellen Wahrheiten[3].

33. Die ethische Aufgabe ist daher, in jedem Augenblick dem Willen des Universums gemäß alle facultates zu gebrauchen. Eine *actio recta* setzt voraus den rechten Gebrauch des Intellekts, des Willens und der facultas locomotiva des Körpers[4]. Ihre Erfordernisse sind: *a*) der Intellekt muß die notio distincta der Handlung bilden, d. h. entscheiden, ob sie „gut" oder „böse" ist,

---

[1] cf. Ph. Pr. II. 28. [2] Ph. Pr. I. 49 A. [3] Ph. Pr. II. 2 A.
[4] Ph. Pr. I. 70 ff.

und zwar richtig entscheiden. Dies erfordert, daß man den nexus cum fine ultimo für die Handlung aufsucht, so wie er in der Kosmologie beschrieben ist[1]; man muß erkennen, ob die Handlung ein Mittel dieses Zweckes sein kann. Die perfectio des Menschen ist, als „sanitas mentis“, sein finis ultimus und gibt die Entscheidung. Für Einzelfälle wird dieser nexus cum fine ultimo nun ausgedrückt durch die leges naturales[2], welche dem Intellekt dienen, um den nexus zu vollziehen. Hierzu gehört die methodus demonstrativa[3]. So müssen schließlich alle Handlungen untereinander in nexus stehen als Mittel eines Zweckes[4]. *b*) Der Wille muß sich auf die erkannte gute Tat richten um ihrer richtig erkannten Güte willen, nicht weil er sie für ein scheinbares Gut hält. Die rectitudo des Willensentschlusses ist abhängig von der Einsicht des Intellekts. Solange dieser einen defectus hat, kann der Wille unmöglich recht beschaffen sein[5].

c. Endlich gehört zur actio recta die prompte Ausführung aller notwendigen körperlichen Bewegungen. Zu Gunsten der körperlich irgendwie Verhinderten ist eine Ausnahme gemacht worden[6].

34. Über die Herkunft und Bedeutung dieses Vervollkommnungsprinzipes im System WOLFFs kann man nach dem Ausgeführten leicht ins Klare kommen. Trotzdem ist es meist (oder immer) in seinem vollen Umfange nicht erkannt. So wenn LUTHARDT als seinen Sinn die Übereinstimmung des Willens mit der lex naturae ansieht[7], ein Gedanke, der nicht weiterhilft, weil dann wieder der Begriff der lex naturae der

[1] Ph. Pr. II. 68 ff. [2] Ph. Pr. II. 79. [3] Ph. Pr. II. 79.
[4] Ph. Pr. II. 72. [5] Im übrigen s. u. Kap. XI. [6] Darüber s. u. § 44.
[7] Geschichte der Ethik II. S. 373.

Erklärung ermangelt, und der bei WOLFF außer an der von LUTHARDT zitierten Stelle kaum wieder erwähnt wird. JODL[1] sieht in der Bestimmung der menschlichen Vollkommenheit durch WOLFF eine „in hohem Grade charakteristische Unklarheit" und will zu dem Natürlichen als Quelle des Sittlichen noch die Kultur hinzunehmen, um das Sittliche als Kulturprodukt zu fassen: Gegensätze, die bei WOLFF einfach keine sind. Von hier aus will JODL dann, als auf die eigentliche Konsequenz der WOLFFschen Ethik, „auf den konkreteren, reicher gestalteten Boden einer Persönlichkeitsethik" hinüberkommen und das „Recht der starken, eigenartig veranlagten Individualität" einführen. Mit Recht ist JODL dann sehr erstaunt. Denn WOLFFs System in seiner „starren Gesetzlichkeit" habe dem wenig zu entsprechen vermocht, „was zweifellos in der Konsequenz seines Grundgedankens lag". Wir werden jetzt sagen dürfen, daß Derartiges gar nicht in der Konsequenz des Grundgedankens lag, sondern das gerade Gegenteil. Vermittelst der Begriffe des bonum = consensus und der *vis repraesentativa universi* hat sich WOLFF als letzte Basis seiner Ethik zweifellos die im I. Teil entwickelte Kosmosidee geschaffen. Man darf sich nicht verleiten lassen, die facultates naturales der einzelnen Person herausgerissen aus dem Universum und für sich zu betrachten. Daraus ergäbe sich freilich eine reine Individualethik. Anscheinend fände diese Auffassung eine Stütze in Sätzen wie: homo ratione valens et utens sibimet ipsi lex est[2], den JODL hätte anführen sollen. Aber man muß sich klar machen, was denn ratio bei WOLFF in sich schließt, wie genau er alle ihre Voraussetzungen und sie selbst aus der vis repraesentativa universi herleitet. Und wenn

[1] Geschichte der Ethik I. 529 ff. [2] Ph. Pr. II. 268.

HERBART gegen WOLFF bemerkt, man komme am Ende wieder auf das alte naturae convenienter vivere zurück, in bezug auf das schon die Stoiker und Epikuräer in Streit darüber geraten seien, was denn eigentlich die Natur des Menschen sei[1], so muß doch eins zugefügt werden: bei WOLFF ist es ausgemachte Sache, daß die natura des Menschen eben jene vis repraesentativa universi ist. Nur daher erklärt sich jene scheinbare doppelte Basis der Ethik bei WOLFF, die natura insgemein und die natura et essentia hominis. Sehr zu unrecht hat man — soviel ich sehe — die erstere, breitere Basis und ihren Zusammenhang mit der engeren gar nicht betont und sich an die in der Ethik naturgemäß sehr hervortretende natura hominis gehalten. Letztere hat ihren Sinn nur darin, daß sie Mikrokosmos und damit die klarste erreichbare Wiederspiegelung des Universums ist. Sowie sie abweichen wollte von der getreuen Wiedergabe desselben und eine „eigenartige Individualität" werden wollte, fiele alles Recht und jede Ethik für sie dahin, sie hätte keine lex naturae mehr aufzuweisen. Diesen Sinn hat es, wenn WOLFF sagt, man dürfe ne latum unguem quidem abweichen von der custodia legis naturae. Diese ist eine durchaus feste Größe. Das von WOLFF bis ins kleinste ausgearbeitete System ethischer Einzelvorschriften, welches durchaus mit Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit auftritt[2], zeigt das aufs klarste: „Individualität" ist ein Begriff, der durchaus außerhalb dieses Gedankenkreises liegt. Weil WOLFFs Kosmos nicht die kleinste Lücke läßt zwischen seinen Gesetzen, so trägt auch seine Ethik dieses Gepräge. Da ist keine Willkür. Jeder darf nur als Glied einer großen Maschine gelten. Starr, gesetzlich, bedingungslos nivellierend

---

[1] S. W. IX. 244.

[2] Bis zu der Vorschrift, daß man beim Essen nicht schmatzen dürfe.

kann man diese Ethik mit mehr Recht nennen. Ihre lex naturae fällt nicht nur dem Namen nach mit dem modernen Begriff des Naturgesetzes zusammen.

35. Und nicht nur durch die natura hominis wirkt das Universum bestimmend auf die Moralität der Handlungen ein. Ebenso tief begründet ist hier eine zweite Voraussetzung: durch das *Wesen der Dinge* — Dinge im weitesten, ontologischen Sinn gefaßt, also alle Beziehungen, alles Gedachte und Mögliche mitumfassend — wird die lex naturae bestimmt. Das Wesen der Dinge ist unveränderlich. Die Möglichkeiten der modi, welche die essentia der Dinge bedingt, sind ebenfalls ewig und notwendig[1]. Die freien Handlungen sind Änderungen der modi der Dinge im Universum; damit also eine freie Handlung erwählt werden kann, muß sie sich innerhalb der Schranken jener modi halten. Vollwertiger und mitbestimmender Faktor der Moralität ist neben der essentia hominis die *essentia et natura rerum* und wird dauernd mitgenannt[2]. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der lex naturae ruht auf der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur einerseits und auf der der Dinge andrerseits[3]. Per ipsam naturam hominis et rerum sind die actiones in se bonae et malae unweigerlich bestimmt.

Hierin liegt nun *nicht* etwa *nur* der Gedanke, daß niemand etwas Unmögliches zu tun verpflichtet sei, sofern dieses durch die Natur der Dinge ausgeschlossen ist, wie z. B. Tote aufzuerwecken. Zunächst freilich fallen ethische Pflicht und Naturgesetzlichkeit in der Tat zusammen, wie das Gehen nach den Regeln der Statik und Mechanik denn auch unter den ethischen

---

[1] Ont. 305. [2] Von Ph. Pr. I. 122 ab. [3] Ph. Pr. I. 130 A. 146.

Regeln mitgenannt wird[1]. Dasselbe sagen auch Sätze wie: usus rerum naturalium sunt fines a Deo intenti[2], wonach jeder usus der Schöpfung moralisch erscheint. Danach hätte die Teleologie bei den natürlichen Dingen bis jetzt nur einen Teil ihrer gottgewollten Benutzung aufgehellt und könnte ihrem Wesen nach nur jeden möglichen Gebrauch der Dinge gestatten, aber nicht irgend eine ethische Schranke aufrichten. Wir wären m. a. W. nur auf die an sich unübertretbaren Schranken des Naturgesetzes gewiesen. So gewiß nun WOLFF nach dem Ausgeführten diese ethisch völlig unzureichenden naturgesetzlichen Schranken ohne Unterschied in der Ethik mit aufzählt als Konsequenz seiner Kosmonomie, so sicher kennt er auch weitergehende Gedanken. Er redet von einem abusus der Dinge[3], den er freilich nicht näher expliziert. Und er leitet aus dem usus eines Dinges Rechte und Pflichten und ethische Verbote ab, so z. B. beim Pfand. „Was zur Sicherheit wegen des Geliehenen übergeben wird, heißet ein Pfand." Daraus folgt, daß wir es nicht verbrauchen oder verwahrlosen lassen dürfen[4]. Oder aus dem ebenfalls durch Nominaldefinition gewonnenen Begriff des Bürgen werden die Pflichten und Rechte gegen diesen abgeleitet[5], oder aus dem „Wesen" des Eigentums wird der Gebrauch und Mißbrauch desselben festgestellt[6]. Es ist hier in der Tat die „essentia" des Dinges bestimmend für das Moralgesetz. Was aus der essentia sich ergibt, ist sittlich. WOLFFs Verfahren besteht darin, daß er aus den definierenden Merkmalen, d. h. dem Begriff eines Dinges, Rechtsverhältnisse und Pflichten zu gewinnen sucht. Was einen Widerspruch mit dem Begriff des Dinges ergäbe, ist unsittlich. Obgleich dies Verfahren an sich rein logizistisch erscheint, so

[1] Mor. 497. [2] Th. N. I. 648/9. [3] Th. N. I. 648/9. [4] Mor. 948.
[5] Mor. 952 ff. [6] Mor. 902 ff.

muß u. E. doch auch hier der Gedanke betont werden, auf dem das Ganze ruht. Das Wesen der Dinge ist verpflichtend und bestimmt die Sittlichkeit, die leges naturae rerum. Indem das Universum als Normbegriff dahinter steht, ist auch hier das inhaltliche Kriterium gegeben und der reine Logizismus vermieden. Anders läge es, wenn man das Universum hier wegließe. Aber stichhaltig wird für WOLFF der Gedanke nur dadurch, daß das Universum alle diese „Dinge" umfaßt und diese daher consensus ergeben. Natürlich gibt es auch „Dinge", bei denen dies nicht stimmt: Betrug z. B. wird dadurch aufgehoben, daß der Betrüger den Schaden ersetzt, dabei nennen wir diesen „Widerspruch" gegen das „Wesen" des Betruges moralisch. Hierüber finden wir bei WOLFF keine Aufklärung. Vielleicht hätte er bewiesen, der Betrug sei kein Ding, sondern ein Unding.

Jedenfalls ist zu konstatieren, daß die Moralität einer Handlung durch zwei Faktoren bestimmt wird, die natura hominis und die natura rerum, und daß beide Faktoren, um hier wirksam werden zu können, den Zusammenhang mit dem Universum voraussetzen: die natura hominis muß den consensus erkennen und am eigenen Leibe darstellen, die natura rerum muß im Konnex stehen mit dem Universum. Es wäre sonst die ganze Konzeption der WOLFFschen lex naturae unmöglich geblieben.

X.

Die obligatio naturalis.

36. Die zweite Grundfrage der Ethik betrifft den Begriff der sittlichen Verpflichtung. Wodurch wird die beschriebene lex naturae bindend für den Willen?

Die Lösung dieses Problems gibt WOLFF vermittelst seiner *Willenspsychologie.* Mit dieser haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

WOLFF geht aus von dem Unterschied der actiones liberae und necessariae. Notwendig sind die durch die essentia et natura hominis determinierten Handlungen. Bei der Seele fiel natura und essentia zusammen in der vis repraesentativa universi. Beim Körper ist die essentia etwa als die Struktur, der organische Aufbau, die natura etwa als die Lebenserscheinungen der Physiologie zu verdeutlichen. *Frei* sind also beim Körper die willkürlichen Bewegungen; bei der Seele nicht Sinneswahrnehmung und sinnliche Begier, sondern die volitiones, die Akte des besonnenen Entschlusses[1]. Die Freiheit kommt also der ratio zu[2]. Freilich haben auch die volitiones eine materielle Schranke, die repraesentatio universi, sowie eine formale, die lex appetitus, die sie mit der sinnlichen Begier gemeinsam haben: sie bedürfen einer ratio sufficiens. Die ratio sufficiens eines besonnenen Entschlusses bezeichnet WOLFF als das *Motiv*[3]. Ohne Motiv gibt es keine volitio, wäre das Motiv auch nur ganz geringfügig, sodaß wir etwa von zwei gleichen Dukaten den nehmen, der uns am bequemsten liegt[4]. Von mehreren Motiven gibt das stärkste den Ausschlag, bei völlig gleicher Stärke kommt kein Entschluß zu stande. Es ist hier wie bei der Wage, die sich nach der schwereren Seite neigt.

Freilich ist es unmöglich, daß jemand gegen diese Regel sich entschlösse. Es ist also notwendig, daß er ihr folgt. Dennoch ist diese Notwendigkeit „der Freiheit nicht zuwider", es ist die „Notwendigkeit der Sitten" und bewirkt keinen äußeren Zwang[5]. Der Wille kann nicht gezwungen werden, es können ihm nur andere Motive substituiert werden[6], und die Motive „tantummodo profligant casum purum" und geben nur eine

[1] Ps. E. 882. [2] Ps. R. 928. [3] Ps. E. 887. [4] Met. I. 498. 508.
[5] Met. I. 521 ff. Ps. E. 927 ff. [6] Met. I. 524.

„Gewißheit“ des Ausgangs. Die Seele bestimmt sich selbst, zwar den Motiven gemäß, aber durch ein principium intrinsecum, die spontaneitas. Darin besteht ihre Freiheit. Libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte sua eligendi *quod placet*, cum per essentiam determinata non sit, und dies findet statt in den volitiones. Die Freiheit ist keine facultas, sich ohne oder gegen vorhandene Motive zu entscheiden.

37. Diese Darstellung kommt auf den sogenannten *psychologischen Freiheitsbegriff* hinaus, welcher besagt, daß die Seele sich aus inneren Motiven selbsttätig entschließen kann. „In soweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, eignet man ihr eine Willkür zu“ [1]. Die psychologische Freiheit aber bleibt völlig innerhalb der kausalen Bedingtheit. Das stärkste Motiv *muß* entscheiden, nur daß der Wille mit in der Reihe der Ursachen steht. Der Wille kann daher jederzeit „gezwungen“ werden, sobald der Antrieb einen höheren Grad annimmt. WOLFFs Satz: voluntas cogi non potest, wobei cogere äußeren Zwang bedeuten soll, besagt darum nicht viel. Es ist nicht mehr als ein Wortspiel, ob nun der Prügel des Kroesus den Lazarus zwingt, nicht beim Kroesus zu betteln, oder das Motiv der Furcht vor dem Prügel [2]. Die Idee der metaphysischen Freiheit, der Aufhebung jeder Kausalität in Bezug auf den Willen, hat offensichtlich jenen Satz diktiert. Wieder finden wir die Vermischung der Idee und des Naturgesetzes. Klar erkannt hat WOLFF dagegen, daß jene determinatio des Willens durch Motive die Möglichkeit der Ethik überhaupt ausmacht [3], denn Ethik, als praktische Naturlehre, setzt, um wirksam zu werden, das Gesetz voraus, daß das

---

[1] Met. I. 518. [2] Met. I. 524. [3] Ps. E. 945.

stärkste Motiv den Ausschlag gibt, insofern sie dem Willen neue Motive geben will. WOLFF hat also im Grunde keine Lücke in seinen Kausalnexus zu reißen vermocht. Die vom principium rationis sufficientis bewirkte contingentia wird hier nicht ins Feld geführt. Daß die volitiones contingentes seien, leitet er nur aus ihrer Veränderlichkeit her[1]: sie müssen sich nach den Motiven richten. Auch Ps. E. 931, wo eine Ausnahme behauptet zu sein scheint (salvis motivis appetitionem mutare possumus), geschieht die Änderung der Absicht dennoch „alia ex ratione"[2]! Daß es unmöglich sei, gegen die Motive zu handeln, ist das Ergebnis dieser Gedanken und wird ausdrücklich ausgesprochen[3].

Die Konsequenz dieser Auffassung ist der Determinismus des Willens. Und in der Tat wird das wissenschaftliche Denken dem nicht entgehen können. Sein (bei WOLFF dunkel vorschwebendes) Gegengewicht und seine Überwindung scheint u. E. nur durch den KANTischen Dualismus von Erscheinungswelt und intelligibeler Welt gegeben. Die „hällischen Widersacher" hatten insofern Recht, daß WOLFF Determinist sei. Er selbst protestiert freilich nachdrücklichst dagegen, sucht sich mit verzwickten contingentia-Spekulationen zu helfen und hat die Gedankenreihe nicht zu Ende gedacht. So wenig es ihm systematisch gelungen ist, ein Gebiet persönlicher Freiheit zu reservieren, so muß man es ihm doch als beabsichtigt konzedieren, um der Fortsetzung seiner Gedanken gerecht zu werden.

38. Für die Ethik ist nun ausschlaggebend die inhaltliche Bestimmung der Willensmotive, nachdem das Formale der

[1] Ps. E. 935. [2] cf. dazu Ps. E. 887. [3] Met. I. 524.

Willenspsychologie klargestellt worden ist. Und hier zeigt sich wieder der folgerichtige Zusammenhang in WOLFFs System: er kennt *nur Ein Motiv,* es ist der oben behandelte *rein kosmische Begriff des bonum.*

Die Brücke schlägt er leicht: der Geist ist fähig, die Vollkommenheit, d. h. das bonum, zu erkennen. Das Anschauen einer Vollkommenheit ist *voluptas.* Die voluptas ist ratio sufficiens des appetitus sensitivus wie rationalis (letzteres ist der Wille). Und zwar geschieht dies in folgender Weise: ist der Gegenstand der voluptas ein bonum quoad nos, so bewirkt die voluptas eine „inclinatio animae" ad objectum, den appetitus[1]. Entspricht nun der konfusen Vorstellung eines Gutes der (unfreie) appetitus sensitivus, so der distinkten der appetitus rationalis, der Wille, welcher frei ist (so behauptet WOLFF). Motiv des besonnenen Entschlusses ist also stets die repraesentatio distincta boni (ac mali) und die lex appetitus allgemein: *quicquid nobis repraesentamus tamquam bonum quoad nos, id appetimus*[2]. Das tut die Seele per essentiam et naturam suam[3], also notwendig. Insoweit ist die Freiheit des Willensentschlusses also wieder aufgehoben. Auch diese regula appetitus ist determiniert durch die vis repraesentativa universi[4].

Ein eigentümlicher „Monismus" der Antriebe ist so erreicht. Sie alle sind reduziert auf die *voluptas.* Dieser Begriff muß nun möglichst genau bestimmt werden, um WOLFFs Ethik zu charakterisieren. Voluptas wird bewirkt, sagt WOLFF, durch ein Gemälde, welches täuschend ähnlich ist, denn darin liegt die Vollkommenheit (d. h. hier Begriffsgemäßheit[5]) des Gemäldes. Oder

---

[1] Ps. E. 579. [2] Ps. E. 904. [3] Ps. R. 520. [4] Ps. R. 520 A. 522.
[5] Vgl. § 4.

durch eine genau gehende Uhr, deren Vollkommenheit also die Übereinstimmung mit ihrem Zweck ist, oder durch ein regelrecht konstruiertes Gebäude, wo die Übereinstimmung mit den architektonischen Regeln die Vollkommenheit bewirkt. Man erkennt, daß psychologisch diese Art voluptas identifiziert werden muß mit dem „reinen“ Wohlgefallen der ästhetischen Beurteilung. Freilich nicht, insofern hier etwas „ohne Begriffe Gefallendes“ vorläge. Hier ist im Gegenteil das „durch Begriffe Gefallende“ überall zu finden gesucht. Aber es ist eben der Fehler, daß auch das Ästhetische so erklärt werden soll. Der Qualität nach entspricht die voluptas durchaus dem ästhetischen Wohlgefallen. Und dieser Begriff von voluptas wird nun — das ist höchst charakteristisch — ausgedehnt auf alle Arten von Lustempfindung und Wertbeurteilung, die es gibt. Auch ein zügelloses Leben macht voluptas, weil dies „den Anschein der Freiheit, d. h. einer perfectio des äußern Zustandes bietet[1], also eine scheinbare perfectio ist.“ So findet WOLFF in der sinnlichen Lust dasselbe Merkmal: Wohlgefallen an einer (freilich dunkel erkannten) begrifflich zu fixierenden perfectio! Der Unterschied vom ästhetischen Wohlgefallen ist nur der mindere Grad der Erkenntnis, der Gegensatz kein anderer als der des bonum verum et apparens[2]. Nicht minder wird der sittliche Antrieb durch eben dieselbe voluptas bewirkt[3]. So ist den Antrieben Gewalt angetan: das Charakteristikum des sinnlichen Antriebs, das Streben um des Sinnengenusses willen, und das des moralischen, die Achtung vor dem Gesetz, sind nicht erkannt und verdrängt durch das bonum, die perfectio. Der sinnlichen Lust ist dieser Maßstab zu groß, dem Moralgebot zu klein, so haben beide ihr Wesen ein-

[1] Ps. E. 512. [2] Ph. Pr. II. 512. [3] S. u.

gebüßt. An ihre Stelle ist die Lust an der perfectio — d. h. am Kosmos — getreten. Und es ist ein Beweis, daß WOLFF sich zwischen Seele und Kosmos die tiefste unbewußte Verbindung denkt, wenn er diese Erkenntnis des kosmischen consensus direkt zum Motiv des Willens macht und den Willen „ohne Sprung" aus der vis repraesentativa universi herleiten will. Sobald die Seele dunkel oder deutlich eine Vollkommenheit, eine tendentia ad idem aliquod erkennt, erfolgt ihrem Wesen gemäß eine Willenstätigkeit, diese tendentia ad idem zu verwirklichen. Ja selbst die sinnliche Begier — das ist das Merkwürdigste — ist hiernach *nicht* ein Hinausfallen aus diesem Kosmosgesetz, das ist durch die entwickelten Gedanken zur Unmöglichkeit geworden[1], sondern sie ist nur verkehrte Betätigung dieses Mitstrebens mit den kosmischen Gesetzen. Aus deren Bann kann keine menschliche Vernunft heraus.

39. Auf diesen Bestimmungen ruht die Ableitung der *obligatio naturalis*. Verpflichtung ist eine moralische Notwendigkeit, etwas zu tun[2]; moralisch notwendig ist das, dessen Gegenteil der actio recta[3] widersprechen würde[4]. Eine solche Notwendigkeit des Handelns (obligatio passiva) entsteht aus einer moralischen Nötigung (obligatio activa), etwa in der Weise, wie ein Fürst seine Untertanen zu gewissen Pflichten verbindet[5]. Die obligatio activa will den Willen anderer bestimmen. Das ist nur möglich, indem man ihm Motive gibt. Daher besteht sie in nichts anderem als der *connexio motivi cum actione*[6]. Eine solche findet statt, wenn

---

[1] Man beachte, daß nach WOLFF auch ein zügelloses Leben seinen Reiz darin hat, daß es den Schein der Freiheit, *„also einer Vollkommenheit"* gewährt.
[2] Ph. Pr. I. 118. [3] S. § 33. [4] Ph. Pr. I. 117. Th. N. I. 952.
[5] Th. N. I. 973. [6] Ph. Pr. I. 118. Mor. 8.

z. B. als Motiv der Gesetzeserfüllung mit der Übertretung die Strafe verknüpft ist.

Die Ethik hat es nun mit den Gesetzen der natura hominis et rerum zu tun. Das einzige Motiv des Willens war das bonum, d. h. die perfectio. Sofern nun mit einigen Handlungen das Motiv des bonum verknüpft ist per ipsam essentiam et naturam nostram et rerum, ergibt sich eine obligatio naturalis. Von den Dingen um uns ist es abhängig, ob gewisse Handlungen consensus = perfectio bewirken oder nicht. Hiernach muß sich unser Urteil richten, ob die Handlung ein bonum bewirkt. Dadurch ist aber dem Willen ein Motiv gegeben. Aus der Natur der Seele und der Dinge entsteht diese obligatio naturalis. Ihr konkreter Ausdruck ist die lex naturae[1]. Letztere, als in der Natur des Menschen und der Dinge begründet, bewirkt daher eine notwendige und unverletzliche obligatio[2], für welche keine ratio historica gegeben wird, *auch nicht die Schöpfung,* denn die lex naturae bestand als geistiges Gesetz schon in statu ideali[3], und die Schöpfung erklärt nicht die Existenz der lex naturae, sondern nur die der Beobachter dieser lex. Keine lex positiva kann eine hiervon abweichende obligatio bewirken, so wie auch kein Mensch den andern hindern darf, sein Naturrecht zu gebrauchen[4]. So sind wir verpflichtet zu den Handlungen, die unserer Natur convenientes[5], nämlich rectae sind.

Hiermit ist der Begriff der sittlichen Verpflichtung schon erschöpft. Er schließt genau an die Willenspsychologie an: *Ein* Antrieb, *ein* Motiv, das Bonum. Dies ist daher auch das einzige Verpflichtende. Sofern nun auch die sinnliche Lust formal diesem Trieb folgt, könnte man einwenden, daß auch sie der obligatio

[1] Ph. Pr. I. 129. 135. [2] Ph. Pr. I. 142. [3] Ph. Pr. I. 181.
[4] Ph. Pr. I. 151. 180. [5] Ph. Pr. I. 188.

naturalis entspräche. Hier findet sich die weiter unten zu besprechende Unterscheidung der wahren und scheinbaren Güter als einziger Ausweg.

Nun ergibt sich als die eigentliche Quelle der Verpflichtung das Universum, die Gesetze, die sich in der Natur der Dinge auswirken und in der Natur der Seele als voluptas ausdrücken. Insofern die Seele nicht anders kann als nach kosmischem consensus streben, ist sie sittlich verpflichtet. Und insofern damit gegeben ist, daß sie — auch ihrem Wesen nach — den wahren, rechten consensus erstreben muß, ist ein Kampf gegen die „erronea judicia“ der sinnlichen Begierden miteingeschlossen.

40. Freilich wird dieser obligatio naturalis nun noch eine *theologische Spitze* gegeben. Sie wird zur obligatio divina. Ihr Gebot, die perfectio des Menschen, fordert die Fähigkeit, die göttliche perfectio zu repräsentieren, so wie die ganze Welt diesem Ziel dienen soll[1]. Nun läßt sich zwar die lex naturae, soweit sie den Menschen betrifft tamquam ens absolutum, rein aus der essentia und natura des Menschen gewinnen. Ihre Forderungen bestehen in unverminderter Gültigkeit etiam in hypothesi impossibili athei[2], und der Atheist, der die Moral aufheben will, hominem exuere tenetur[3]. Aber doch ist es ein großer Mangel an Einsicht, wenn nicht zugleich der Mensch als ens respectivum betrachtet wird, d. h. als creatura Dei pertinens ad hoc universum[4]. Denn damit die Zwecke der manifestatio gloriae divinae erreicht werden, müssen auch wirklich die *attributa Dei,* welche dargestellt werden sollen, *die Motive des Handelns* sein. Das

[1] Th. N. I. 917. [2] Ph. Pr. I. 245. [3] Ph. Pr. I. 249.
[4] Ph. Pr. I. 250 A.

fordert die lex naturae. Diese attributa Dei sollen schließlich jede Handlung bestimmen[1]. Die Beziehung aller Taten auf Gott ist die pietas philosophica, ohne welche nur ein niederer Grad, die virtus philosophica, erreicht werden kann, und welche alle Tugenden durchdringen und erhöhen soll[2]. Die Verpflichtung zur pietas philosophica wird aus der essentia et natura hominis selbst deduziert[3]. Diese Gedanken liegen durchaus in der Konsequenz des von WOLFF aufgebauten Kosmossystems. Letzteres war durch immanente Prinzipien auf die eine persönliche Ursache zurückgeführt[4] und der Gottesbegriff völlig vom Kosmos aus inhaltlich gefüllt. Dem entspricht es, wenn man sich hier nun vergegenwärtigt, daß die göttlichen Vollkommenheiten, welche das menschliche sittliche Handeln widerspiegeln soll, weiter nichts sind als Rückschlüsse von den Vollkommenheiten der Welt auf die des Schöpfers[5]. Der eigentliche Sinn dieser Ausführungen WOLFFs ist der, daß das Universum eine religiöse Weihe erhält und seine Gesetze mit dem Anspruch, göttliche Willensäußerungen zu sein, auftreten. Ausschlaggebend für den Gesichtspunkt dieser Untersuchung scheint mir das zu sein, daß keine neuen, inhaltlich anderen Motive hinzutreten, sondern den bestehenden eine neue Würdigung gegeben werden soll. Damit ist erwiesen, daß Gott hier lediglich als der „Kosmosgott" in Betracht kommt. So wenig es für ihn eine andere Art der Offenbarung, des Verkehrs mit den Menschen gibt als die kosmischen Gesetze, so wenig können die Menschen mit ihm anders in Beziehung treten als durch Erfüllung derselben kosmischen Absichten.

---

[1] Ph. Pr. I. 253. [2] Ph. Pr. I. 339. [3] Ph. Pr. I. 250 A.
[4] S. Kap. III. [5] Vgl. dazu den ganzen Abschnitt Th. N. I. 798/820.

Nun soll nicht geleugnet werden, daß die vorhandenen Kosmosgesetze hier in ein anderes Licht rücken. Es ist eine entschieden religiöse Motivierung, und zwar von einem völlig und ohne Schwanken ausgeprägten Theismus aus, welche hier auftritt, aber ohne die Schranken der Voluptas-Psychologie zu sprengen. Eher könnte man dies erwarten von einer zweiten Gedankenreihe, die von der erwähnten zu trennen ist. Nicht nur die attributa Dei, sondern die voluntas Dei direkt soll Motiv des Handelns werden[1]. Dies ist freilich eine nicht kosmische, sondern rein transzendente Macht. Und die Absicht einer derartigen religiös-transzendenten Begründung der Ethik liegt unstreitig vor. Aber hier ist ebenso unstreitig ein Widerspruch zu konstatieren. WOLFF hat beide Gedanken nicht ineinander aufgehen lassen können. Der Fall ist genau der gleiche wie bei der dargestellten Ableitung der ewigen Wahrheiten aus dem Intellekt Gottes[2], während dieselben andrerseits zweifellos als unabhängig von Gottes Willkür bezeichnet werden mußten und wurden. Wir haben diese Ableitung beurteilt als einen mißlungenen Versuch, eine Einheit herzustellen zwischen den beiden „Absoluten", Gott und den Weltgesetzen. Der parallele Gedanke tritt hier in der Ethik auf: *Gott* heißt *der autor legis naturae*[3]. So gut die essentia und natura hominis durch einen Akt des göttlichen Intellekts resultiert sei, sei es auch die damit gesetzte lex naturae und die obligatio naturalis. So sei die lex naturae zugleich lex divina und Ausdruck der voluntas Dei. Das Bindende ist danach eine außer dem Kosmos befindliche zweite Macht. Allein auch dieser Gedanke führt nicht über eine Kosmonomie hinaus; denn 1) bringt auch er keine neuen Inhalte, die lex naturae bleibt maßgebend,

---

[1] Ph. Pr. I. 341. II. 378. 405. [2] S. o. § 13. [3] Ph. Pr. I. 273 ff.

2) besteht die Verpflichtung, die der göttliche Wille bringt, doch auch nur in der connexio motivi cum actione, und vor allem 3) zeigt sich der innere Widerspruch dieser Konstruktion, wenn die lex naturae ausdrücklich nicht auf den Akt der Schöpfung basiert wird, sondern schon „vorher“ und „in statu ideali“ diese lex concipitur[1]. Sie ist m. a. W. ewig. So wenig die essentiae rerum mit dem Intellekt Gottes in Konnex gebracht werden konnten, ebensowenig kann auch die aus den essentiae resultierende lex naturae in Abhängigkeit von dem Willen Gottes gebracht werden. Die lex naturae ist also zuletzt von Gott unabhängig. Diese Konsequenz spricht WOLFF natürlich nicht aus[2]. So finden wir hier eine transzendente Gedankenreihe, die mit der Kosmos-Ethik in Diskrepanzen geraten muß. Dasselbe Urteil gilt für die Einführung der bonitas divina als Motiv[3].

Es hat sich herausgestellt, daß die obligatio naturalis durchaus vom Begriff des Kosmos aus gewonnen ist. Wir haben eine theologische Vertiefung dieser Motivierung konstatiert, doch ließ sich diese Motivierung nicht mit der Kosmosgesetzgebung in Harmonie bringen, und sie mußte die letztere schließlich in ihrer Geltung lassen. Wenn darum eine positive lex divina kollidiert mit der lex naturae, siegt stets die lex naturae, wie Christi eigenes Beispiel lehrt, wenn er am Sabbath Kranke heilt[4]. Allerdings soll der lex naturae durch die religiöse Beziehung eine erhöhte Dignität verliehen werden. Aber doch tritt als die eigentlich erkennbare gesetzgebende Macht für den Menschen

---

[1] Ph. Pr. I. 181 A.

[2] Dies Verhältnis ist richtig erkannt und dargestellt durch LUTHARDT, Geschichte der Ethik II. 372.

[3] Vgl. dazu Ph. Pr. II. 408/10 und zur Gewinnung dieses Begriffs Th. N. I. 907.

[4] Ph. Pr. I. 219 A.

das Universum in den Vordergrund. Die obligatio activa hat ihre Bedeutung dadurch, daß „ipsa essentia et natura hominis rerumque motivum cum actionibus bonis copulavit“ [1] [2].

XI.
Der Intellektualismus dieser ethischen Prinzipien.

41. Die dargestellten Begriffe der lex naturae und der obligatio naturalis sind die Grundlagen der WOLFFschen Ethik. Sind sie mit Recht zurückgeführt auf die Idee der Vervollkommnung des Kosmos, so müssen von dieser aus die Hauptmerkmale des Systems sich erklären lassen, oder es müssen Widersprüche innerhalb desselben gezeigt werden.

Der Kosmos ist ein System von Bindungen, innerhalb dessen der Wille, durch seine Natur bestimmt und insoweit also notwendig, consensus herzustellen sucht. Für die Bestimmung der Handlungen muß der consensus daher erkannt werden, und hier tritt ein ausgedehnter Gebrauch des Intellekts als Grundforderung dieser Ethik zu Tage. Besonders deutlich läßt sich das zeigen am Problem des Bösen. Wie ist eine böse Handlung möglich?

Ausgeschlossen bleibt von vornherein der Fall, daß eine Willensentscheidung geschähe in der Absicht auf ein malum, d. h. um einen dissensus zu stiften. Es kann sich also nur handeln um mangelnde Erkenntnis. Die wahre Vollkommenheit wird mit einer scheinbaren verwechselt [3]. Dies geschieht durch die Sinnes-

---

[1] Ph. Pr. I. 127.

[2] GELFERT (Der Pflichtbegriff bei CHR. WOLFF) ist erstaunt, daß WOLFF die „bedeutungslose“ Unterscheidung von obligatio activa und passiva immer wieder hervorholt. Man erkennt, für wie wichtig es WOLFF hielt, die Verpflichtung durch eine *außer* dem Menschen befindliche Macht, der „natura“ insgemein, hervorzuheben.

[3] Ph. Pr. I. 73/76.

eindrücke; sensationes ad erronea de actionibus judicia nos seducunt[1]. Die Sinne stellen das Gute nur konfus vor, da sie nur das Kriterium der voluptas haben[2]; die voluptas infolge einer perfectio apparens aber schlägt um in taedium, indem ein dissensus als Erfolg der Handlung entsteht. Da nun die Sinneseindrücke die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, so ziehen sie dieselbe vom Vorsatz, nach der lex naturae zu handeln, ab[3]. Der Handelnde gebraucht dann die ratio gar nicht und hält auf Grund der sensatio eine dissensus-Handlung für consensus bewirkend und begeht sie irrtümlich. Ebenso wirken in noch weit stärkerem Grade die Affekte[4]. So kann es bis zur völligen moralischen Knechtschaft kommen, wenn man handelt nullo rationis facto usu.[5] Oder der Handelnde gebraucht die ratio, begeht aber einen Fehlschluß, wenn das Prinzip fehlt oder der nexus cum fine ultimo nicht vollzogen werden kann[6].

Hiernach bestimmt sich der Begriff der *Schuld* (culpa in specie)[7] als defectus actionis quoad intellectum vincibilis[8]. Sie entsteht, wenn das Urteil über die moralische Güte aut *deficit*, wo also ein non usus facultatum vorliegt, aut *falsum est*, wo es sich um conscientia erronea handelt. Letztere will die lex naturae halten, übertritt sie aber und sündigt damit[9]. Die culpa in specie entsteht also aus Unwissenheit, ob sie nun die konfuse Sinnesvorstellung akzeptiert oder ob die ratio nur vorbeitrifft mit ihrem Schluß. Wer seinen sinnlichen Trieben

---

[1] Ph. Pr. II. 512 ff. [2] Ps. E. 560. [3] Ps. E. 238.
[4] Ph. Pr. II. 530 ff. [5] Ph. Pr. II. 546. [6] Ph. Pr. I. 729.
[7] Ph. Pr. I. 717 ff.
[8] Wo es nicht in der Macht des Handelnden stand, recht zu urteilen, liegt keine culpa vor. Dies ist eine dem moralischen Gefühl gemachte, unberechtigte Konzession.
[9] Ph. Pr. I. 439/41. 419.

folgt, sündigt, und wer intellektuell nicht genügend gebildet ist, sündigt ebenfalls. Wir treffen damit auf einen ausgeprägten Intellektualismus.

42. Dasselbe sagt uns das ganze System konkreter sittlicher Vorschriften für die Ausbildung des Geistes zum sittlichen Handeln. Gerade heraus gesagt ist das *Ideal der Ethik* die *Aufklärung des Intellekts*. Gut ist die Handlung, die consensus stiftet. Der consensus im Kosmos wie im Menschenleben wird erkannt durch den Intellekt, das Mittel distinkter Erkenntnis. Sämtliche Operationen und Fähigkeiten des Intellekts hat die Ethik nötig: Begriffsbildung[1], Urteil, Schluß[2], Demonstration[3], acumen, ingenium, ars inveniendi[4]. Es ist, mit einem Wort, höchst nötig, rationem excolere[5], und mit schwarzer Kohle muß der Irrtum der Neupharisäer (Pietisten) angezeichnet werden, welche die Bildung des Intellekts vom sittlichen Streben ausschließen. Die lex naturae innotescit per rationem[6], wird a priori durch Schlüsse erkannt[7], und die Demonstration entscheidet über gut und böse[8]. Aber es genügt nicht, daß der Intellekt formal gebildet ist. Er bedarf auch eines bestimmten Inhaltes an Erkenntnis. So ist vor allem nötig die distinkte Erkenntnis der perfectio hominis, der hierzu dienenden Mittel und Unterzwecke, der betreffenden Handlung selbst nach Beschaffenheit und Folgen, des nexus der Handlung mit den früheren und späteren Handlungen sowie mit dem finis ultimus[9]. Denn die vita moralis ist kein „Chaos einzelner Handlungen“, sondern ens unum verum (= geordnet)

---

[1] Ph. Pr. I. 336 A. [2] Ph. Pr. II. 78 A. [3] Ph. Pr. II. 82/83.
[4] Ph. Pr. II. 87/89. [5] Ph. Pr. I. 441. II. 77 A. [6] Ph. Pr. II. 257.
[7] Ph. Pr. II. 268 ff. [8] Ph. Pr. I. 455. [9] Ph. Pr. II. 35. 74. 77.

et perfectum[1]. Dazu ist psychologische und ontologische Kenntnis nötig[2].

Nach diesen weitgehenden Forderungen ist der Schluß doppelt berechtigt, daß nur der Gebildete, ja nur der philosophisch Gebildete ein „virtuosus“ sein kann[3]. Der Einwand ist WOLFF selbst schon gemacht worden. Er sucht sich dagegen zu verteidigen: 1) von den „plebeji“ wird nicht das Unmögliche verlangt[4], 2) vor allem, da solche intellektuelle Gaben eine sparsame Mitgift der Natur sind, darf man bei Feststellung der lex naturae fremden Scharfsinn benutzen[5]. Das tun die empirici in agendo, z. T. rein mechanisch, z. T. indem sie, ehe sie sich entscheiden, den Gründen für das Handeln anderer nachforschen. Sie sind die empirici rationales, und imitatio laudatur, sed rationalis non coeca[6]. Indes führen beide Gedanken (der zweite tritt öfter auf) nicht über reinen Intellektualismus hinaus. Diesen werden wir daher als den Grundcharakter der WOLFFschen Ethik ansehen. Der gute Wille der conscientia erronea genügt nicht. Er muß durch den Intellekt erst bestimmt werden[7]. Nur der intellektuell Gebildete vermag die Regeln sittlichen Handelns für sich und andere zu finden, ja nur er kann völlig sittlich handeln.

Hier begegnet uns nun eine Tatsache, welche wir für eine wichtige Bestätigung unserer Ansicht von der kosmischen Fundamentierung der WOLFFschen Ethik halten. Die obligatio naturalis hatte WOLFF formuliert als connexio motivi cum actione, d. h. als die Verpflichtung, immer etwas als bonum Erkanntes zu tun. Um diese obligatio naturae handelt es sich hier gar nicht mehr. Denn eine Handlung wider diese Regel ist innerhalb der

---

[1] Ph. Pr. II. 74 A. [2] Ph. Pr. II. 35 A.
[3] So auch GELFERT a. a. O. S. 23. [4] Ph. Pr. II. 35 A.
[5] Ph. Pr. II. 80. 90. [6] Ph. Pr. II 208. [7] Ph. Pr. I. 88.

WOLFFschen Psychologie, wie gesagt, unvorstellbar. Diese lex naturae ist in der Tat ein „Naturgesetz“ und unverbrüchlich. Die eigentliche lex naturae, wie sie aus WOLFFs Ethik gezogen werden müßte, sollte heißen: „Gebrauche in jeder Lage deinen Intellekt, um den wahren consensus zu erkennen, und lerne dazu den Intellekt recht gebrauchen“. Das Gebot, nach der Entscheidung des Intellekts zu handeln, erledigte sich dann streng genommen. Es würde das psychologisch Unmögliche voraussetzen, daß der Wille zwar stets dem stärksten Motiv folge, aber frei handle und daher noch ein Gebot bedürfe. Aus dieser Tatsache ergibt sich, 1) daß WOLFFs ethisches Grundgesetz, wie er es formuliert, nicht mehr ist als ein Naturgesetz, eine kosmische Bindung des Willens, 2) daß es sich unter WOLFFs eigenen Händen in die Forderung verwandeln muß, den Intellekt recht zu gebrauchen. Und dieser Intellektualismus erscheint uns nun als wichtiges Kennzeichen dafür, daß WOLFFs Ethik kosmisch fundamentiert ist. Denn sein Kosmos ist das System der *begrifflich auflösbaren* Bindungen im Universum. Diese sind nur durch den Intellekt zu erkennen. WOLFFs Kosmos fordert also eine rein intellektualistische Ethik. Andrerseits handelt es sich in der Ethik wirklich ebenfalls um einen „mundus“, den mundus moralis. Er ist in der Zusammensetzung dem physischen mundus gleich: series entium simultaneorum et successivorum inter se connexorum. Und der Gedanke ist, daß es sich nur darum handelt, diese Bindungen zu erkennen. In irgend einer Weise „kosmisch“ handeln muß der Mensch. Dem ethischen Handeln bleibt nur der spezifische Unterschied, daß es nicht einem egoistisch-engen, irgendwann mit dem wahren kollidierenden Kosmos und auch nicht einem Phantom von Kosmos nachtrachtet, sondern dem distinkt erkannten, wahren, gottgeord-

neten Kosmos. D. h. es bedarf des rechten Intellektgebrauchs. Ist die wahre perfectio erkannt, so folgt der Wille von selbst, kraft seiner natura und essentia.

43. Allein die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Es erwächst für WOLFF hier das Problem, die *Möglichkeit eines bösen Willens*[1] nachzuweisen. In gewissem Sinn ist dies eine Lebensfrage des Systems. Wenn das erkannte Böse den Willen bestimmen könnte, wäre die Abhängigkeit desselben vom consensus, d. h. vom Universum, in Frage gestellt. Der Weg, den WOLFF zur Beantwortung wählt, umgeht die Schwierigkeit, weil sie letzten Endes von seinen Voraussetzungen aus unlösbar bleiben muß. Aber der Weg ist originell. Er zeigt, was gelegentlich schon hervortrat[2], daß WOLFF die Psychologie zu benutzen versteht. WOLFF konstatiert die empirisch gegebene Richtung des Willens auf mala. Diese bezeichnet er als corruptio des Willens, von seinen Lehrsätzen aus mit Recht[3]. Die corruptio entsteht, wie die Erfahrung zeigt, nach und nach. Das Kind besitzt von vornherein nicht den Gebrauch der ratio, der erst durch Übung erlangt wird[4]. Es unterscheidet also gut und böse nach der augenblicklichen voluptas der Sinne[5], dies ist der „angeborene" Begriff von gut und böse. So entsteht, ehe die Vernunft in Tätigkeit tritt, unvermeidlich[6] eine notio boni seductrix[7]. Der appetitus sensitivus wird dadurch verderbt. Die Kinder erlangen einen *habitus*, ohne Einschränkung nach voluptas zu streben, ob diese schädlich ist oder nicht[8]. Tritt nun der usus intellectus dazu, und kommen be-

---

[1] Im Unterschied von der vorher besprochenen Möglichkeit eines *unbesonnenen* bösen Entschlusses.

[2] S. § 41. [3] E. II. 10. 12. [4] J. Nat. I. 199. [5] E. II. 5. [6] E. II. 8. [7] E. II. 6. [8] E. II. 13.

sonnene Entschlüsse zu stande, so ist es leicht, daß der Intellekt jene notio seductrix, die zur Gewohnheit geworden ist, einfach übernimmt. Dann entsteht ein vitium intellectus, und dies bewirkt eine corruptio der besonnenen Entschlüsse. So ist die corruptio vor dem Gebrauch des Intellekts vorhanden im appetitus sensitivus; und von da aus „diffunditur corruptio in voluntatem“[1], um mehr und mehr zu wachsen. WOLFF hat die Macht der Gewohnheit hier sehr geschickt benutzt. Freilich ist sein Beweis nicht richtig, weil die Maximen eines unmoralischen Charakters, und oft gerade die für unsere Beurteilung am schwersten wiegenden, durchaus nicht auf die kindliche, naiv-sinnliche Stufe der Wertschätzung zurückgehen, sondern das eigentlich Unmoralische erst durch das Erwachen der Reflexion hinzutritt. Aber es ist hier wichtig, daß WOLFF konsequent herauskommt auf den Satz: voluntatis corruptio dependet a vitio intellectus[2].

Die Pflichten gegen den Willen[3] fordern deshalb vor allem eine Aufklärung des Intellekts. Das Begehren des Bösen ist Irrtum[4]. Daher „wird der Wille vollkommen gemacht, wenn man den Menschen zu einer lebendigen Erkenntnis bringt. Und also kann der Wille nicht anders als durch den Verstand gebessert werden“[5]. Selbst die Affekte, die gewaltsamsten Äußerungen der verkehrten sinnlichen Triebe, entstehen aus undeutlichen Vorstellungen von gut und böse und legen sich daher, „wenn man sich aus der Verwirrung herauswickelt und das Gute und Böse deutlich vorzustellen trachtet“[6]. Übrigens ist es oft nötig, um ihre Gewalt zu brechen, einen Gegenaffekt, der in umgekehrter Richtung wirkt, zu erregen, so z. B. den ardor, der lex naturae zu folgen. Dieser Affekt wird erregt durch — Demon-

[1] E. II. 16. [2] E. II. 15. [3] Mor. 372/436. Eth. Bd. II.
[4] Mor. 378. [5] Mor. 372. [6] Mor. 293.

stration, Exempla, Fabulae[1]. Die vernünftigen Vorstellungen wirken trotz alledem nun leider nicht immer. Das liegt nur an den Schwierigkeiten einer regelrechten und für den Einzelfall triftigen Demonstration[2]. Die speziellen Ausführungen über Behandlung der Affekte[3] laufen denn auch alle auf intellektuelle Aufklärung hinaus, wie das Resüme[4] angibt. „Mit einem Worte, man muß suchen, den Verstand vollkommen zu machen.“[5] Der Grundgedanke des Ganzen ist der: wenn man einen Menschen dahin bringt, die nötigen Funktionen des Intellekts zu vollziehen, so muß sinnlicher Trieb und Affekt gebrochen werden, und der Wille folgen. So kann es heißen, daß die dependentia der moralischen Tugenden von den intellektuellen so groß ist, daß jene ohne diese in vitia degenerant[6].

Wir finden hierin eine Bestätigung unserer Ansicht über den eigentlichen Sinn, auf den WOLFFs Moralgebot hinausläuft, und nicht weniger eine Bestätigung der Abhängigkeit der Ethik vom Begriff des Universums, dessen Merkmale rein intellektuellen Charakter tragen. Der ganze Streit von gut und böse muß, falls die Seele vis repraesentativa universi ist, verschoben werden auf das Gebiet deutlicher und verworrener repraesentatio. Ein solches Kosmosbild und eine solche Auffassung des Mikrokosmos ergeben einen reinen Intellektualismus in der Ethik.

XII.

Legalität oder Moralität, Gesinnungsethik oder Erfolgsethik?

44. In nahem Zusammenhang mit dem vorigen steht ein besonders interessantes Problem: das Verhältnis der WOLFFschen Ethik zu der seit KANT grundlegenden Fragestellung nach Lega-

[1] Ph. Pr. II. 114. [2] Mor. 398. [3] Mor. 401/29. [4] Mor. 430.
[5] Mor. 388. [6] Ph. Pr. II. 674 A.

lität oder Moralität. Was entscheidet zuletzt über die sittliche Qualität der Handlung? Ihre äußere Ausführung oder der Antrieb, aus dem sie hervorging? Und damit ist zugleich das andere Problem verbunden: worin besteht auf moralischem Gebiet der *Wert*? In der Absicht, die erreicht werden soll, d. h. im Erfolg, oder in der Maxime, nach der die Handlung beschlossen wurde, d. h. in der Gesinnung? Es sind mehrere Gedanken, die sich bei WOLFF hier kreuzen. Auf den ersten Blick erkennt man eine Antinomie.

A) Zunächst stellt WOLFF eine reine Erfolgsethik auf. Der Erfolg ist das Verpflichtende. Auf ihn kommt es an, damit die Handlung ethisch vollwertig wird. Die freien Handlungen „ziehen viel Veränderliches nach sich im innern und äußern Zustand des Menschen". Wird dadurch consensus bewirkt, so ist die Handlung gut, sonst aber böse. Will man die moralische Qualität der Handlungen beurteilen, so muß man nachforschen, „was sie nach sich ziehen". Die freien Handlungen werden also „durch ihren Erfolg gut oder böse"[1]. Quid juvat intendere finem, et finem unum intendere propter alterum, nisi fine quem intendis potiaris?[2]. Dem entspricht es, wenn zur moralischen Rechtschaffenheit einer Handlung erfordert werden richtige Funktionen des Intellekts, des Willens und der facultas locomotiva, welche den Körper bewegt[3]. Obgleich letztere allein die Moralität natürlich nicht bestimmt[4], so darf sie doch nicht fehlen, und spielt besonders beim concursus auf Taten anderer eine Rolle. Ferner ist es ethisch, nicht juristisch gemeint, wenn es heißt: actiones imputantur, quia ex ipsis sequitur quidpiam mali aut boni, und je größer die Folgen, desto größer die Anrechnung[5]. Dies Kriterium

---

[1] Mor. 2/5. [2] Ph. Pr. II. 91 A. [3] Ph. Pr. I. 79/81.
[4] Ph. Pr. II. 151 A. [5] Ph. Pr. I. 592 ff. 612.

wird nicht aufgehoben, sondern allseitig durchgeführt, wenn WOLFF fortfährt, daß es wohl überhaupt keine Handlungen ohne nachfolgendes malum oder bonum gebe. Denn die ganz zwecklose actio temeraria trage wenigstens bei, einen habitus temere agendi zu stiften[1]. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn die von einer conscientia erronea gebotene Tat Sünde heißt, weil sie die lex naturae übertritt, d. h. imperfectio bewirkt[2][3]. In dieselbe Klasse von Anschauungen gehört es, wenn die Tat eines andern demjenigen in höherem Maße angerechnet wird, der die Mittel zur Ausführung angab, als dem, der den Entschluß, sie zu begehen, im Handelnden mit hervorrief[4]. Oder wenn, wie erwähnt, die imitatio moralisch vollwertige Taten ergibt. Man beachte hier noch die Gestattung einer nicht einmal „rationalen"[5] Nachahmung im casus similis[6]. Es läßt sich nicht deutlicher sagen, daß es hier auf den Erfolg allein ankommt.

45. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch eine andere Erscheinung, die sehr auffällig hervortritt: WOLFF kennt eine Vielzahl ethischer Motive:

1) Das erste und gewichtigste Motiv ist die durch die Handlung bewirkte perfectio, das *bonum selbst,* das dadurch zum Motiv des Willens wird, daß es erkannt wird. Actiones in se bonae

---

[1] Ph. Pr. I. 594 A. [2] Ph. Pr. I. 441.

[3] Überhaupt weiß WOLFF mit dem Gewissen nicht viel anzufangen. Es wird rein intellektualistisch erklärt als die Fähigkeit über die Moralität einer Handlung zu urteilen (Ph. Pr. I, Kap. V) und ist darum eine Art Herold der lex naturae im Menschen (I. 520/1), aber ein solcher, der seine Botschaft oft unzuverlässig wiedergibt und nur Glauben verdient, soweit er mit der lex naturae übereinstimmt. Diese ist zugleich lex conscientiae (I. 522). Eine Handlung nach conscientia erronea ist sibimet ipsi contrarians (I. 522). Über die taedia conscientiae s. § 45.

[4] Ph. Pr. I. 674 A. [5] S. § 42. [6] Ph. Pr. II. 211/13.

per se appetibiles sunt[1]. In demselben Sinn kann die Natur und Essenz des Menschen selbst als Motiv auftreten[2], so daß der, der die lex naturae aufheben wollte, „hominem exuere" müßte. So ist das „motivum legitimum" die bonitas oder convenientia cum lege naturae[3]. Die Rücksicht auf den consensus bewegt den Willen. Dies muß man ergänzen, wenn man einen Satz hört wie: actiones bonae nullo indigent motivo[4].

2) Übergehen wir die nur ganz im Notfall zu benutzenden Motive der Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn, welche als äußere Einwirkungen nur solange, wie die Umstände es geben, in Betracht kommen und nicht dauernd wirken, so findet sich ein ähnliches Motiv, als eine Art innere Strafe und Belohnung, im *Gewissen.* Die Gewissensbisse und die Reue sind affectus molestissimi[5], die Gewissensruhe ist höchst angenehm. Dieses Motiv allein wäre genügend zur Beobachtung der lex naturae. Freilich gehört eine richtige Theorie über gut und böse dazu. Jedoch schätzt WOLFF das Gewissen nicht sonderlich hoch ein. Es ist nicht das eigentliche, legitime Motiv, welches einzig das distinkt erkannte bonum bildet. Man sieht auch leicht, woher diese Geringschätzung rührt. Die Äußerungen des Gewissens sind taedium und voluptas in hohem Maße, d. h. affectus, und kommen also aus einer confusa boni cognitio[6]. Diese Gefühlsäußerungen aber sieht WOLFF mit Mißtrauen an, sie können zu intellektuellen Irrtümern führen. Instinktiv weist er das Unauflösbare, Dunkle, elementar Triebartige dieser Stimme ab. Es ist ein fremdes Element in der Welt des Intellekts und der deutlichen Begriffe.

---

[1] Ph. Pr. I. 99. 104. [2] Ph. Pr. I. 127/8. [3] Ph. Pr. II. 369/77.
[4] cf. Kap. XIII. [5] Ph. Pr. I. 520 A. 515 A. [6] Ps. E. 605.

3) Auch die *utilitas* einer Handlung wird als Motiv der lex naturae dienstbar gemacht, denn das Nützliche erscheint als bonum. In der Tat ist das jus naturale homini utile[1], doch ist dies Motiv mit Vorsicht zu benutzen, denn die Umkehrung dieses Satzes (daß nämlich alles Nützliche jus naturale sei) ist falsch[2], und nur der vitiosus läßt sich durch voluptas und utilitas allein bestimmen[3]. Man darf dies Motiv nur gebrauchen, wo man das Recht eines andern nicht verletzt[4].

4) In anderer Weise wird uns eine Tat zum bonum, wenn sie uns Wohlgefallen abnötigt, d. h. wenn wir sie schön finden. *Pulchritudo* wird so zum Motiv des Willens[5], nur muß man auf wahre (= distinkt erkannte) Schönheit acht haben, wie sie z. B. der vita perfecta durch ihren consensus eigen ist. Dies Motiv wird nur bei wenigen wirksam, ist bei diesen aber longe efficacissimum[6], und daher strebe jeder, es zu erkennen, denn es bringt die purissima voluptas.

5) Achten wir auf das günstige Urteil anderer über unser Tun, so entsteht das Motiv der *gloria*. Wessen Sinn danach steht, der kennt kein stärkeres Motiv. Es steht dem Menschen auch wohl an, denn es ist das Motiv, das Gott bewog, die Welt zu schaffen[7]. Man muß sich nur hüten, nach der Meinung der Menschen gut und böse zu bestimmen.

6) Zusammengefaßt und überwogen werden nun all diese Motive durch das Motiv der *felicitas*, des Zustandes dauernder voluptas[8]. Nach ihr streben alle Menschen von Natur und mit allem Vermögen der facultas appetitiva[9]. Also ist in der Tat die felicitas Motiv, der lex naturae gemäß zu handeln. Die Ver-

---

[1] Ph. Pr. I. 263. [2] Ph. Pr. I. 265. [3] Ph. Pr. I. 361/2.
[4] Ph. Pr. I. 267, II. 357. [5] Ph. Pr. II. 336. [6] Ph. Pr. II. 342 A.
[7] Ph. Pr. I. 351 A. [8] Ps. E. 636. [9] Ph. Pr. II. 324.

schiedenheit der Ziele rührt nur von mangelnder Erkenntnis der wahren felicitas her. Diese ist der untrennbare Begleiter der Tugend[1], also als das allgemeinste Motiv fruchtbar zu machen. Hier findet sich das Gemeinsame der übrigen Motive auf den reinsten Ausdruck gebracht, es besteht in dem Grundtrieb alles Handelns, eine perfectio anzuschauen. Die Ethik hat hier also die ergiebigste Handhabe.

Freilich werden alle Motive außer der bonitas der Tat nicht als voll anerkannt. Sie treten in den zweiten Rang und sollen wirken, „ubi propter agentis inscitiam vel malitiam per saltum non emendandam legitima (motiva) non satis efficacia deprehenduntur", damit „das Böse gehindert, das Gute gefördert wird"[2]. Sie dienen also einem *pädagogischen Zweck,* da nicht alle Menschen Scharfsinn genug besitzen, ihren Begierden zu widerstehen[3]. Da es nun per saltum nicht geht, muß man auf das verkehrte Ideal jemandes eingehen, ihm aber einen richtigen Sinn unterlegen, z. B. dem Ehrgeizigen die wahre Ehre im Gehorsam gegen die lex naturae aufweisen[4]. So soll der Mensch unvermerkt an die Sittlichkeit gewöhnt werden. Ferner aber ist es höchst wichtig, daß der Mensch mehrere Motive habe für eine Handlung, wenn eins oder das andere einmal keine Wirkungskraft besitzen sollte[5]. Diese Motive erhalten also zweitens einen *subsidiären Charakter.* Besonders zur Überwindung der verwirrenden, starken Affekte müssen alle Gegenantriebe in Aktion gebracht werden, müssen appetitus sensitivus, imaginatio, sowie möglichst starke konträre Affekte dem Intellekt zur Hülfe kommen.

Wo sich die Moralität und der Wert einer Handlung nur nach dem Charakter des Antriebes entscheidet und moralisch nur

---

[1] Ph. Pr. I. 400. [2] Ph. Pr. II. 368 A. [3] Ph. Pr. II. 369 A.
[4] Mor. 399. [5] Ph. Pr. II. 331 A.

das ist, was aus Achtung vor dem Gesetz getan ist, kann es 1) keine Art von Gewöhnung ans Sittliche, keine pädagogischen Hülfsmotive geben, 2) wo es auf ein bestimmtes Motiv ankommt, ist es ein Widerspruch, mehrere Motive anzuerkennen zu subsidiären Zwecken. Beide Merkmale ergeben vielmehr mit Gewißheit, daß der Wert der ethischen Handlung hier nur in dem durch sie bewirkten äußeren Zustande gefunden ist. Das moralisch Wertvolle ist der Erfolg. Dabei ist es irrelevant, ob dieser als ein materielles, oder ideelles oder selbst sittliches Gut gefaßt wird.

46. *B)* Im Gegensatz hierzu behauptet nun eine andere Gedankenreihe den *Wert der Gesinnung* bei der moralischen Handlung. Der Mensch ist verpflichtet, perfectionem directe intendere[1], und die gute oder böse moralische intentio wird angerechnet und demnach vergolten[2], so wenn das Schwert des Gewalttätigen durch Zufall vom tötlichen Stoß abgehalten sei[3] [4]. Wichtiger ist noch der Satz: peccare velle peccare est[5]. Das Gesetz, so begründet ihn WOLFF, verpflichtet auch zur rectitudo des Willens. Der böse Wille ist also schon gegen die lex naturae. Daher beruht in voluntas und noluntas das malum morale, quod actionem efficit peccatricem[6]. Eine reine Gesinnungsethik kündigt sich hier an. Dort war der Erfolg, hier ist der gute Wille entscheidend für

[1] Ph. Pr. II. 30. 45. [2] Ph. Pr. I. 618.

[3] Die „intentio" ist die Absicht des Handelnden, das „Wollen der Endabsicht", (Ph. Pr. I. 616), das decretum und das propositum ist der Vorsatz, eine bestimmte dazu dienende Tat auszuführen (Th. N. I. 497. 503).

[4] Die Lehre über den dolus (Ph. Pr. I. 701/16) kommt hier nicht in Betracht, sie bezieht sich hauptsächlich auf ausgeführte Handlungen und argumentiert immer vom Erfolge aus (Ph. Pr. I. 707. 708 A).

[5] Ph. Pr. I. 444. [6] Ph. Pr. I. 448 A.

die Moralität. Daß aus der Kollision beider Prinzipien Widersprüche entstehen, zeigt besonders der Fall der conscientia erronea. Wer diese besitzt, kommt am schlechtesten weg. Wenn er ihr gemäß handelt, sündigt er nach dem Prinzip des Erfolges[1], weil er gegen die lex naturae handelt[2]. Wenn er der conscientia erronea zuwider handelt, sündigt er nach dem Prinzip des bösen Willens, weil er agit animo peccandi[3] [4]. Hier besteht eine Diskrepanz, die sich mit Hülfe der philosophischen Grundlagen WOLFFs nicht wegbringen läßt. Denn WOLFF hat die Existenz eines bösen Willens, wie erwähnt, nicht von seinen philosophischen Voraussetzungen aus bewiesen, sondern nur als erfahrungsgemäß psychologisch-empirisch erklärt[5]. Man könnte nur sagen, daß, einen bösen Willen angenommen, ein dissensus innerhalb des Menschen entstände und diese Wirkung das moralisch Verwerfliche sei. Nur insofern dann der Akt des Willens mit dem Endzweck der Schöpfung nicht in consensus zu bringen ist, könnte man von WOLFFs Prämissen aus jenen Satz einfügen ohne Widerspruch[6]. Aber eben damit wäre das Prinzip des Erfolges schon zu Grunde gelegt. Nach WOLFFs eigenen Bestimmungen kommt man nicht weiter, als daß der Wille nur die Funktion hat, ein erkanntes Gut zu begehren, und daß man darum nicht von einem peccatum des Willens reden kann, wenn er ein vom Intellekt für ein Gut ausgegebenes Scheingut begehrt. Einen Mißbrauch der facultas appetendi bonum kann man das streng genommen doch nicht nennen, sondern der Wille handelt ja dann nach seiner natura und essentia,[7]

---

[1] S. o. § 44. [2] Ph. Pr. I. 441. [3] Ph. Pr. I. 446.
[4] Natürlich ließe sich beide Male ebenso triftig das Gegenteil beweisen.
[5] S. § 43.
[6] Dieser Gedanke findet sich Eth. III 118 A. [7] S. o. § 36.

also notwendig. Immerhin ist wohl zu beachten, daß der Wille bei Bestimmung der Moralität durchaus nicht den Ausschlag allein gibt, sondern als eine facultas neben mehreren erscheint[1]. Auch der Intellekt entscheidet über die Moralität. Ja letzten Endes muß auch die facultas locomotiva untadelig sein. Zwar wird in Fällen, wo die facultas locomotiva unverschuldeter Weise mangelhaft ist (wie bei Lahmen, Gefangenen) oder wo der Intellekt an ähnlichen vom Schicksal verursachten Gebrechen leidet, eine Ausnahme gemacht: dort besteht defectus invincibilis, und eine moralische imputatio findet nicht statt. Aber die Ursache des nicht wegzuleugnenden defectus ist dann Gott. Und dabei bleibt schließlich nur der dogmatische Ausweg, daß Gott eine geringere perfectio zu gunsten einer höheren verletzt habe.

47. Wir werden also hier eine Diskrepanz konstatieren, die sich nicht auflösen läßt, obgleich sich einsehen läßt, wie sie hat entstehen müssen: sie ist als Konzession an das unmittelbare moralische Gefühl zu betrachten. Die eigentliche Konsequenz des Gedankens aber führt mit überwiegenden Gründen auf eine Erfolgsethik, die sich bis auf die erwähnten einzelnen Aussagen denn auch durchweg vorfindet.

Eine solche Ausgestaltung war notwendig, wenn von der Idee eines Kosmos aus die Ethik orientiert wurde. Der Kosmos ist erfüllt von den göttlichen Absichten. Der ganze Sinn des Weltgeschehens, der Welt überhaupt, besteht hier in der tatsächlichen Verwirklichung dessen, was Weltabsicht ist. Die Absichten streben zur Ausführung, sonst bliebe der Weltbegriff

---

[1] Vgl. die grundlegenden Bestimmungen Ph. Pr. I. 71/79.

etwas völlig Unwirkliches. Das moralische Handeln steht nun durchaus unter diesem Gesichtspunkt. Der Mensch als Welt im Kleinen und als Glied der gesamten Welt ist gewürdigt, den Weltzweck seines Teils mitzurealisieren. Seine freien Handlungen sollen einen mundus moralis ergeben. Den besten Einblick in diese Gedanken, die Grundideen der ganzen WOLFFschen Ethik, geben die interessanten Ausführungen Ph. Pr. II 74 A und 76 A. Alle Ereignisse im Universum, heißt es da, stehen im nexus durch Gottes Willen. Diese Ereignisse bilden gleichsam den moralischen Wandel der Natur, die durch den allgemeinen nexus ihrer Taten Gottes Willen gemäß handelt. So soll der Mensch all seine Taten untereinander und mit der Natur in nexus bringen, wodurch eine pulcherrima analogia entsteht und die Verpflichtung, zur perfectio totius universi zu handeln, klarer wird. So sollen ferner, da die Taten eines Menschen von denen anderer abhängen, alle Taten aller Menschen in gleichem nexus stehen wie die Taten der Natur, dann würde eine moralische Welt daraus entstehen. Und obgleich sie nullibi existit, ist sie doch, so gut wie ein schlechthin vollkommenes Leben, welches in Wirklichkeit nicht zu finden ist, darum noch kein non-ens.

Man erkennt leicht, daß für ein solches sittliches Ideal die gute Absicht zwar notwendig, aber nicht entscheidend für den Wert der Handlung sein kann. Dieser mundus moralis soll wirklich werden, er soll das Zusammenleben der Menschen regeln; hier ist es mit der Absicht nicht getan. Je weitere Kreise eine gute Tat zieht, je mehr sie „verändert“ und beeinflußt, desto moralischer ist sie. Auf das durch die Tat Bewirkte kann es hier allein ankommen.

XIII.

Der universalistische Hedonismus dieser Ethik.

48. Wie oben angedeutet, nimmt das Motiv der felicitas einen qualitativ höheren Rang ein als die übrigen. Es ist das immer wieder durchklingende Leitmotiv des ganzen Gewirres anderer Motive. Homo nihil appetit nisi quatenus ex eo voluptatem percipit[1]. Freilich ist das höchste Gebot, nach der perfectio zu streben; und das summum bonum, da die perfectio selbst nicht völlig erreichbar ist, besteht im stetigen Fortschritt zu größerer Vollendung[2]. Und freilich bedarf das wahre Gut keiner anderen Motive mehr[3], und die Tugend ist sibimet ipsi praemium[4]. Aber der Gedanke ist hier eben der, daß das summum bonum die felicitas bewirkt, und daß, wer das eine will, notwendig das andere mitwollen muß[5]. So ist die Tugend ihr eigener Lohn, „quia in nos confert bona“[6], und der virtuosus handelt nach der lex naturae, weil er voluptas voraussieht[7]. Denn es zeigt sich, daß in der menschlichen Natur summum bonum und felicitas in unauflöslichem Wechselverhältnis stehen[8]. Wer daher als Ziel der Moral die Glückseligkeit ansieht, ist derselben Meinung wie WOLFF, wenn er nur dieselbe lex naturae als Weg kennt[9], obgleich es der Natur der Dinge[10] mehr konvenierte, daß man zuerst die acies mentis auf das summum bonum richtete und die felicitas als Frucht anschaute. Man kann aus beiden Begriffen die Gebote der Ethik deduzieren, weil man sie beidemal aus der natura hominis herleitet. Ja es wäre klug, die felicitas zu Grunde

---

[1] Eth. II. 156. [2] Ph. Pr. I. 374. [3] Ph. Pr. I. 348, II. 331.
[4] Ph. Pr. I. 353. [5] Ph. Pr. II. 48. [6] a. a. O.
[7] Ph. Pr. I. 345. 361. [8] Ph. Pr. II. 48. [9] Ph. Pr. II. 217.
[10] Das bedeutet hier lediglich: der Reihenfolge der Begriffe.

zu legen, weil dieser Begriff populärer ist als perfectio. Es ist wie in der Geometrie, wo man jetzt dies als bewiesen annehmen und dann anderes daraus schließen, jetzt wieder das andere als bewiesen ansehen und das erste daraus ableiten kann[1]. Während es Ph. Pr. II 28 noch hieß: finis ultimus actionum humanarum est perfectio sui aliorumque, wendet das späteste ethische Werk WOLFFs, die Ethica von 1750, die oben empfohlene Klugheit an: *finis ethicae est felicitas hominis*[2], nicht, wie irrtümlich angenommen wird, das summum bonum, denn dieses letztere non per se intenditur sed propter felicitatem inseparabiliter conjunctam[3]. Damit ist eine zuletzt völlig entschiedene Hinwendung zum Hedonismus zu konstatieren. Motiv des Handelns ist die zu erreichende felicitas. Weil diese mit der perfectio verbunden ist, ist die perfectio Motiv ihrer selbst. Die Ethik ist Glückseligkeitslehre.

Aber auch dieser hedonistische Charakter der Ethik darf uns nicht als Argument gegen die kosmische Fundamentierung derselben dienen. Es ist gar nicht die Ethik auf die individuelle, egoistische Glückseligkeit aufgebaut, oder vielmehr, die Glückseligkeit ist nicht das letzte Fundament. Die voluptas ist, wenn auch mit Vergewaltigung jeder Psychologie, kosmisch bestimmt. Sie ist nichts anderes als die nicht weiter erklärte mystische Brücke zwischen Makro- und Mikrokosmos, sodaß beide sich verhalten wie Musikinstrumente mit gleichgestimmten Saiten und auf einen harmonischen Zusammenklang im Makrokosmos das gleiche Echo im Mikrokosmos als voluptas antwortet. So wird geradezu an der voluptas der Kosmos erkannt, sie ist sein Organ in der Seele. Auf dieser Gleichorganisation ruht die obligatio naturalis zur perfectio. Man versteht, daß nicht dieser

---

[1] J. Nat. I. 280/1 A. [2] Eth. I. 8. [3] Eth. I. 150.

Hedonismus eine Herrschaft des Universums aufhebt, sondern daß von der Herrschaft des Universums aus WOLFF notwendig zu ihm kommen mußte. Mit Recht kann er darum betonen, daß seine Ethik von Eigennutz weit unterschieden ist[1], denn sie beruht auf einem anderen Prinzip. Da der Sinn des Universums nur die begrifflich erkennbare Vollkommenheit, d. h. die Gesetzmäßigkeit ist, so ergibt sich konsequent nur *ein* Lustgefühl, d. h. *ein* Motiv des Handelns, das Wahrnehmen der Gesetzmäßigkeit. WOLFF konnte kaum einen andern Weg finden, von seinem Universum aus eine Ethik zu schaffen als den Hedonismus. Es ist auch leicht erklärlich, daß Spätere, sobald sie den mühevollen Gesamtaufbau seiner Philosophie nicht mehr übersahen, zum egoistischen Hedonismus kamen, — das Universum, das bei WOLFF dahinter steht, verschwamm ihrem Blick — oder sie gelangten vermittelst eines gröberen Mißverständnisses zum Utilitarismus. WOLFFs eigene Ethik aber dürfen wir einen universalistisch unterbauten Hedonismus nennen.

Zur prinzipiellen Beurteilung dieses Hedonismus ist es gleichgültig, daß auch die sinnliche voluptas auf ein höheres, das ästhetische Niveau gehoben ist. Allein diese Anschauung ist historisch zu verstehen. Sie entstammt der mangelhaften Psychologie der Zeit. In gröberer Weise in HOBBES' Selbsterhaltungstrieb, feiner, WOLFFs Auffassung anbahnend, bei SPINOZA[2], MORE, CUMBERLAND[3], LEIBNIZ gibt immer das größte bonum, d. h. eine zu empfindende Lust, den Ausschlag für die Entscheidung des Willens. Jedoch muß für die ethischen Imperative diese Art Motivation prinzipiell abgelehnt werden. Ich soll nicht darum ethisch handeln, weil ich mich dann am wohlsten fühle. Die bloße

---

[1] Mor. 41. [2] Z. B. Eth. IV. 19. [3] De lege nat. II. 4, V. 12. 17. 14.

Selbstbeobachtung zeigt, daß das ethische Gebot auftritt mit dem Anspruch, unbedingten Gehorsam zu finden, und jede Reflexion auf die Folgen etwas qualitativ anderes ist. Insofern hat eine Tat, die in Rücksicht auf die durch sie zu bewirkende Befriedigung getan ist, ihre moralische Qualität verloren, weil sie aus Egoismus getan wurde. Die „Achtung vor dem Gesetz“ ist der einzige moralische Antrieb. Glückseligkeitslehre ist etwas völlig Verschiedenes, sie ist Klugheitslehre, die zur Erreichung anderer, nicht moralischer Zwecke die Mittel angibt. Indes versteht man von WOLFFs Prämissen aus das Wechselspiel der Begriffe perfectio und felicitas, bis endlich, höchst wahrscheinlich aus Rücksicht auf möglichst breite Wirkung, der letztere Begriff in den Vordergrund tritt.

Für den Gang unserer Untersuchung ist hier das Ergebnis Folgendes: die lex naturae forderte eine begrifflich erkennbare perfectio. Dem entsprach ein ausgeprägter Intellektualismus der Ethik. Die obligatio naturalis beruhte auf der voluptas an einem zu erreichenden Zustand. Dem entsprach eine Erfolgsethik hedonistischen Charakters. So gut aber die lex naturae die Gesetze des Universums wiedergab, ebenso sehr wurde es zur Aufgabe dieser Ethik, ein gesetzmäßig streng geregeltes, jenem Universum analoges Ganze von Handlungen, den mundus moralis herzustellen. Es hat sich also ein konsequenter Aufbau der ethischen Prinzipienlehre auf der lex naturae und dadurch auf der Idee des Universums der Hauptsache nach aufweisen lassen.

XIV.

Die einzelnen Pflichten.

49. Ihre konkrete Ansgestaltung finden die besprochenen ethischen Prinzipien in der Lehre von den speziellen ethischen Pflichten. Diese lassen erkennen, daß WOLFF die Grenzen des ethischen Gebiets sehr weit gezogen hat.

WOLFF teilt die Pflichten ein in solche gegen uns selbst, gegen Gott und gegen andere[1].

Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst beziehen sich auf Herstellung der bona animi, corporis, fortunae. Die Pflichten gegen den Geist sind ihrem Hauptinhalt nach besprochen worden[2]. Sie kommen — auch die Pflichten gegen den Willen — auf möglichst hohe Kultur des Intellekts heraus. Die Pflichten gegen den Körper enthalten jene meist mitleidig-lächelnd erwähnten Diätvorschriften und hygienischen Regeln, von denen[3] ein kleines Beispiel gegeben worden ist. Sie zeigen die unbedingte Gleichsetzung des Physischen und Ethischen, soweit sich in beiden kosmische „Absichten“ aussprechen. Da gehört dem Geringfügigsten prinzipiell dieselbe verpflichtende Kraft wie dem Größten. Die Pflichten betreffs der bona fortunae befassen sich mit Vermögen, Stellung, Ruf, Gütern, die ethisch ebenfalls in Betracht kommen, da günstige äußere Verhältnisse eine perfectio sind, ferner auch mit einigen Tugenden, die wir eher zu den bona animi zählen würden, wie Geduld, Demut u. a. m.

Mehr Interesse haben für unsern Zweck die *Pflichten gegen*

---

[1] Eth. Bd. III—V. Mor. Teil II—IV. J. Nat. I. Die Pflichten gegen Gott stehen in der „Ethik“ voran (Bd. III), sie sollen qualitativ eine andere Stellung einnehmen. Für unsere Darstellung hat das kein Gewicht.

[2] § 42. 43. [3] § 35.

andere. Das Moralgebot in Mor. 12 lautet: „tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommen macht“ usw. Hierzu bemerkt WUTTKE[1]: „Das *oder anderer* ist nur eingeschmuggelt und aus dem Grundgedanken durchaus nicht abgeleitet; der darin liegende Dualismus und mögliche Widerspruch ist in keiner Weise ausgeglichen.“ Bei der Fällung dieses Urteils hat WUTTKE gewiß nur die kleine deutsche Moral zu Rate gezogen. Der soziale Charakter der Ethik liegt durchaus in WOLFFs Grundgedanken und findet a. O. seine Ableitung derart: niemand kann sich und seinen status allein zur perfectio bringen, sondern bedarf der Hülfe anderer[2]. Da nun jeder einzelne zu seiner perfectio verpflichtet ist, sie ohne Hülfe anderer aber nicht erreichen kann, so müssen alle daran mitarbeiten, daß perfectio entsteht. Sonst hat niemand Erfolg in Erreichung seiner eigenen sittlichen Aufgabe. Dieselbe obligatio – WOLFF wird nicht müde das zu betonen —, welche von jedem die eigene perfectio fordert, macht die wechselseitige Unterstützung wegen der Unfähigkeit des einzelnen zur Pflicht. Streng genommen ist der Beweis nicht stringent, da jeder zur Erreichung seiner perfectio allein verpflichtet sein soll, und zu dieser nicht beiträgt, wenn er jemand anders dazu verhilft. Aber dennoch werden wir das, was WOLFF beweisen will, zugeben. Die Menschheit ist als Ganzes gefaßt. Es kommt auf Herstellung des mundus moralis an[3]. Wenn man

---

[1] Sittenlehre³ 1874 S. 188.

[2] Die naive Geschichte von dem in einer Bärenherde aufgewachsenen und völlig verblödeten Kinde (Ph. Pr. I. 220), die WOLFF hierbei erzählt, zeigt, wie sehr er den Einzelnen als „Produkt der Gesellschaft“ ansieht, selbst hinsichtlich der fundamentalsten geistigen Vermögen. Ohne menschliche Gesellschaft, sagt WOLFF geradezu, unterschiede sich der Mensch vom Tier nur durch die Gestalt des Körpers, und die vernünftige Seele hülfe ihm nichts.

[3] S. o. § 47.

von dieser zu Grunde liegenden Idee ausgeht, erkennt man, daß die ethische Verpflichtung des Individuums auf andere ausgedehnt werden muß. Denn hier hängen alle Handlungen von einander ab; perfectio nostra cum perfectione aliorum adeo arcto nexu cohaeret, ut neutra ab altera separari possit. Darum tritt mit Recht als regelmäßiger Zusatz zur perfectio sui das aliorumque im Pflichtgebot auf[1]. Das Motiv, die perfectio anderer zu erstreben, wird nun noch einfacher und überzeugender aus dem Begriff der perfectio hergeleitet. Es besteht darin, daß man an der perfectio, die man an andern wahrnimmt, *voluptas empfindet*, und, wenn man sich das klar macht, sich gedrungen fühlt, die perfectio anderer zu fördern, offenbar um mehr voluptas zu erlangen[2]. So entsteht die Gemütsverfassung, die bereit ist, aus der Glückseligkeit anderer voluptas zu empfinden, und das ist — die Liebe[3]. Sie soll sich auf dem beschriebenen Wege erweitern zum amor universalis, der die ganze Menschheit umfaßt[4], und so soll diese Nächstenliebe mit der richtigen Selbstliebe, welche sie als ihren Maßstab voraussetzt[5], zu einer Tugend zusammenfließen. Umgekehrt fordert auch rechte Selbstliebe die Nächstenliebe als Bestandteil der eigenen sittlichen perfectio. Daher verlangt die lex naturae, daß jeder den andern liebe wie sich selbst[6].

Aus der Nächstenliebe fließen nun alle Tugenden gegen andere[7]. Die Natur und Essenz des Menschen selbst gebietet ihm, sich nützlich zu machen und alle seine Handlungen zu messen an dem Nutzen für andere[8], auch die, welche den Pflichten gegen ihn selbst entstammen. So ist die Mäßigkeit zu werten als Mittel, andern seine Kräfte zu erhalten. Respectu aliorum

---

[1] Ph. Pr. II. 214 ff. [2] Eth. V. 45/48. [3] Ps. E. 633.
[4] Eth. V. 49. [5] Eth. V. 42. [6] J. Nat. I. 618.
[7] Eth. V. 59, J. Nat. I. 654. [8] Eth. V. 16. 19.

kommt es auf den Nutzen an, respectu sui auf die perfectio. Diesem Doppelzweck muß die sittlich gute Handlung dienen, dann macht sie den Menschen Gott ähnlich. Mit besonderer Wärme scheint dies Kapitel von der allgemeinen Menschenliebe ausgeführt. Man fühlt die Anteilnahme eines Gemüts, welches — nach WOLFFs eigenem Bekenntnis — „von jeher eine große Affektion gegen das Menschengeschlecht in sich verspüret hat". Auch sinnige Gedanken treffen wir, wie z. B. daß die Feindesliebe auch unsere natürliche Liebe gegen Freunde reinige, weil sie uns lehre, propter Deum zu lieben[1]. Aus dieser Nächstenliebe wird dann die lange Reihe der übrigen Tugenden gegen andere abgeleitet, Freundschaft, Sanftmut, Verschwiegenheit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit u. a.[2]

Die dargestellte Ableitung der Liebespflicht hat sachlich gewiß schwere Mängel. Sie führt nicht auf die Person des andern als das Objekt der Liebe, sondern auf seine Zustände, auf Vorzüge, die an ihm entdeckt oder ihm verliehen und dann geliebt werden sollen. Ohne Widerrede ist hier der Glücklichste, Reichste, Begabteste auch der Liebenswerteste, und der Unglückliche, Elende am wenigsten liebenswert. Denn diese Liebe ist letztlich egoistisch. Sie sucht nach Vollkommenheiten, die ihr Wohlgefallen erregen. Motivum dilectionis universalis et inimicorum est, quod ad felicitatem nostram plurimi faciat[3]. Gewiß stimmt dies zur Erklärung der rein triebhaften, natürlichen Liebe, aber es ist nicht das Wesen der ethisch geforderten, sittlichen Liebe wie z. B. der Feindesliebe. Daher ist es konsequent, wenn die eigene felicitas, als das stärker Empfundene, auch das stärkere Motiv bleibt im Fall der Kollision. Si officium erga se ipsum et

---

[1] Eth. V. 79. [2] Eth. V. Mor. 810 ff. [3] Eth. V. 89.

officia erga alios inter se colliduntur, officium erga se ipsum vincit[1].

Ist sachlich diese Zurückführung der Liebe auf felicitas ein Mangel, so zeigt sich doch auch darin der folgerichtige systematische Zusammenschluß. Aus dem einen „kosmischen Trieb" nach perfectio leitet sich das Wohlgefallen an der perfectio anderer und das Streben, zur Vergrößerung dieser beizutragen, ohne weiteres her. Bei all diesen Pflichten, Bescheidenheit, Dankbarkeit u. s. f., handelt es sich nur darum, daß der Intellekt durch das „Anschauen der Vollkommenheit" die herzustellende Harmonie im Kosmos erkennt[2], und zwar in diesem Fall als *Liebespflicht.* Alle das gesellschaftliche Leben der Menschen umfassenden Pflichten sind Spezifikationen der einen Kosmosabsicht, das gesamte Recht, soweit es unverletzlich ist, hat hier seinen Ursprung. Durch Förderung des geistigen und leiblichen Wohles anderer dient der Mensch dem Kosmos, indem er die perfectio vermehrt. Damit folgt er dem einen innersten Triebgesetz seines Wesens: natura sua homini dilectionem universalem et inimicorum commendat. Denn was die eigene „Natur" dem Menschen ans Herz legt, steht in Beziehung zur Absicht des Kosmos, id loquitur nexus rerum, vi cujus res coëxistentes et successivae a se invicem dependent[3]. Wer darum den andern propter Deum liebt, is ad finem totius universi confert, quantum debet[4].

50. Die *Pflichten gegen Gott* werden mit der lex naturae in Verbindung gebracht auf die oben[5] angegebene Weise: die lex naturae fordert zu ihrer vollkommenen Erfüllung, daß der Mensch den Weltzweck, die manifestatio gloriae divinae, an seiner Person verwirklicht. Darum muß dieser Zweck Gottes sein eigener Zweck

[1] Ph. Pr. I. 229. [2] Vgl. Mor. 810. 815. 824.
[3] Eth. V. 16. Th. N. I. 665. [4] Eth. V. 68. [5] § 40.

sein. Die attributa Dei, welche die Welt wiederspiegelt, müssen nicht in dieser kosmischen Abspiegelung, nicht weil die *Welt* sie enthält, sondern direkt, weil *Gott* sie an sich trägt, Motive werden. Dieser Gedanke, der oben seine Ableitung aus dem religiös, d. h. als Schöpfung Gottes, gedeuteten Universum gefunden hat, ist grundlegend für die Gewinnung der konkreten Pflichten gegen Gott[1].

Aus ihm ergibt sich als unumgängliche Voraussetzung aller denkbaren Pflichten die erste Pflicht des religiösen Verhaltens: die der agnitio Dei. Sine agnitione Dei nullum officium Deo debitum praestari potest[2]. Die lex naturae macht die agnitio Dei also zur moralischen Pflicht[3]. Wenn nun eine scientia Dei zustande kommen soll[4], so sind alle intellektuellen Tugenden[5], sowie alle philosophischen Disziplinen dazu nötig[6]. Letztere müßten durch kurze Kompendien hierzu allen zugänglich gemacht werden[7]. Der Weg zur agnitio Dei ist die contemplatio universi und seiner structura, speziell der organischen Körper[8], und der kosmologische Beweis. Das Ergebnis ist gleich der Gotteslehre in WOLFFs Theologia Naturalis I. Die Lehrsätze über die wichtigsten Eigenschaften Gottes und über sein Tun werden in der Ethik in diesem Sinne als Ziele der agnitio Dei wiederholt. Als Zweck der Schöpfung ergibt sich, daß der Mensch Gott erkennen soll, welches die voluptas vera ist[9].

Aus dieser auf rein intellektuelle Erfassung der Kosmosgesetze und ihrer Konsequenzen gerichteten Pflicht folgen dann die übrigen, welche mehr das praktische Verhalten gegen Gott zum Inhalt haben. Sie bewegen sich sämtlich im Rahmen der ethischen

---

[1] Eth. III. 1 A. [2] Eth. III. 1. [3] J. Nat. I. 1129.
[4] Eth. III. 7. [5] E. III. 8. [6] E. III. 9. [7] E. III. 9.
[8] E. III. 23. [9] Th. N. I. 72. Eth. III.

Grundgedanken WOLFFs[1]: a) Erkenntnis zeigt perfectio (des Kosmos oder Gottes), diese bewirkt voluptas, voluptas wird Willensmotiv, den consensus herzustellen. b) Die statt der perfectio des Kosmos dem Zweck des Abschnitts gemäß eintretende perfectio Gottes haben wir nach dem Dargestellten uns sachlich vorzustellen als die absolut gedachte perfectio des Kosmos, zu welcher als novum hier nur das Moment persönlicher Beziehung auf den persönlichen Gott hinzukommt. Diese beiden Merkmale zeigen sich zum Teil schon in den Definitionen der religiösen Tugenden:

Pietas: habitus conformandi actiones *legi naturae* vi motivorum ab attributis divinis et providentia divina desumtorum, quatenus lumine rationis innotuerunt[2].

Obedientia: die prompte Ausführung der Befehle; sie ist das infallibile *signum pietatis,* also inhaltlich auf dasselbe Gebiet beschränkt.

Amor Dei: perceptio voluptatis ex summa Dei perfectione[3].

Reverentia Dei: magnificatio Dei wegen seiner Unvergleichlichkeit mit allen Geschöpfen als Inbegriff aller realitas in gradu absolute summo[4].

Bei allen besprochenen religiösen Tugenden zeigt sich der oben bezeichnete Charakter in der näheren Ausführung, welche übereinstimmend folgende Züge trägt:

1) Der Weg zu diesen Tugenden ist die rein intellektuelle agnitio Dei, so zur pietas[5], zur obedientia[6], zum amor[7] (hier muß der amor der Unwissenden erklärt werden durch eine Sonderbestimmung von amor certus, welcher von intellektueller Bildung un-

---

[1] Vgl. allerdings § 51. [2] Eth. III. 103. [3] J. Nat. I. 1171.
[4] J. Nat. I. 1181. [5] Eth. III. 103. [6] E. III. 172.
[7] E. III. 225. 240.

abhängig ist), zur reverentia[1], fiducia[2], celebratio[3] und religio naturalis[4]. Dieser Weg, der nun zum Ziele führt, ohne daß noch ein neues Moment hinzuträte, wird näher beschrieben als via demonstrationis und consideratio universi[5], als ein constanter attendere animum ad nexum rerum in hoc universo[6] und demzufolge als Kenntnis der lex naturae[7], darum ist nicht genug getan mit der voluntas bona[8], sondern voluntas perfecta (inhaltlich der lex naturae gemäßer, intellektuell aufgeklärter Wille) ist nötig. Daher qui Deum non agnoscit (im angegebenen Sinne und nach beschriebener Methode), pietatem colere nequit[9], Deum non amat[10].

2) Als Substrat dieser agnitio erscheint regelmäßig der Kosmos[11] oder die Wahrheiten der Theologia naturalis oder die minima in universo[12]. So wird die Erkenntnis vermittelt durch die natura humana (als vis repraesentativa universi) und wird zum Motiv des Willens durch die vorausgesehene voluptas oder felicitas[13]. Als letzter Inhalt dieser felicitas tritt auch hier der Weltzweck auf. Es ist das Zeichen des vollkommen Sittlichen, daß er civem mundi dignum se praestat und finem totius universi promovet[14]. Dieses umfassendste Ziel wird genannt als Motiv für die animi generosi et excelsi.

Durch das angeführte Material ist erwiesen, daß die Pflichten gegen Gott völlig aus der Vorstellung einer *Kosmonomie,* einer Gesetzgebung des Universums, abgeleitet sind, unter Hinzutritt nur des persönlich-theistischen Moments; aber auch letzteres entspricht dem völlig mit kosmischem Material gewonnenen und be-

---

[1] E. III. 360. [2] E. III. 404. [3] E. III. 456. [4] E. III. 505.
[5] E. III. 225. 253. [6] E. III. 405, cf. 456. [7] E. III. 109.
[8] E. III. 110. [9] E. III. 103. [10] E. III. 259.
[11] S. die Zitate unter 1. [12] Eth. III. 457/8. 473 u. ö.
[13] E. III. 74. 170. 113. 206. 247. 502. 530 u. ö. [14] E. III. 116. 118.

stimmten Gottesbegriff. Das Universum enthält neben der Pflicht zum sittlichen Handeln auch die zur Religion. Diese Religion ist sachlich aber der Sittlichkeit durchaus gleich. Es kommen keine neuen Sondergebiete spezifisch religiösen Handelns hinzu. Letzteres liegt innerhalb der bestehenden Gebiete der lex naturae, die obedientia z. B. „ad quamlibet virtutem accedere debet"[1]. So kann es heißen: „Solchergestalt ist die Gottseligkeit keine besondere Tugend, sondern machet einen besondern Grad aller Tugenden aus"[2]. Dieser liegt darin, daß man alles, was man tut, zur Ehre Gottes tut, „das ist, damit man dadurch zugleich Gottes Willen vollbringe". Aber andererseits fühlt WOLFF sehr deutlich, daß eben hierdurch eine qualitative Änderung der Sittlichkeit erfolgt. Seine Forderung des guten Willens, die oben als eine Diskrepanz bezeichnet war, findet endlich hier eine festere Stütze, denn das Neue, was hier zur Pflichterfüllung hinzutritt, ist nach WOLFFs Ausführungen im Grunde nichts anderes als die *gute Absicht*. Und eine festere Stütze dafür sucht WOLFF zu gewinnen in dem Verhältnis zu dem persönlichen Gott, welches in höherem Maße als das Verhältnis zum unpersönlichen Kosmos eine Willenseinheit zu fordern scheint. Darum heißt es, daß, wer gehorcht, Gott seinen Willen hingibt als die einzige Gabe, die er bringen könnte[3]. Und es können nun geradezu die religiösen Tugenden „peculiares virtutes" im Gegensatz zu der soeben erwähnten Auffassung heißen[4]. Diese Tugenden liegen nach WOLFF inhaltlich mit den anderen in einem Gebiet. Graduell aber stehen sie am höchsten und sind darum am schwersten zu erreichen. In welchem Sinn WOLFF sie verstanden hat, zeigt sich an folgender Stelle merkwürdig charakteristisch[5]: „Ehe man einen Gottlosen gottselig

[1] Eth. III. 192. [2] Mor. 673. [3] Eth. III. 179.
[4] Eth. III. 359. 461. 475. [5] Mor. 672.

machen kann, so muß man ihn erst tugendhaft machen und von den Lastern abreißen. Denn in der natürlichen Änderung des Menschen geschieht kein Sprung. Man muß erstlich das Böse lassen, nach diesem Gutes tun und dann gottselig werden. Das Böse unterlässet man in Erwegung des Schadens, so daraus erfolget; das Gute tut man in Erwegung des Nutzens, den wir davon haben. Indem man aber beides tut auch aus Gehorsam gegen Gott und in Erwegung seiner Vollkommenheit, so wird man gottselig."

Abgesehen von einigen noch zu beschreibenden Charakterzügen trägt daher die Frömmigkeit WOLFFs einen leicht zu kennzeichnenden Grundzug. Sie ist nichts als eine religiöse Vertiefung und Motivierung der lex naturae. Vergleicht man die mannigfaltigen Distinktionen der religiösen Tugenden untereinander und mit der oben[1] dargestellten rein formalen religiösen Motivation der obligatio naturalis, so gleitet einem sozusagen aller Stoff durch die Hände, und man ist erstaunt, wie wenig zurückbleibt. Ob die Bereitschaft, die lex naturae „propter Deum" zu erfüllen, nun pietas und obedientia oder dilectio und charitas[2] genannt wird, all das unterscheidet sich eigentlich kaum voneinander und bringt ebensowenig inhaltlich etwas über jene religiöse Motivierung Hinausgehendes, das Beachtung verdiente.

Am ersten wäre dies noch der Fall bei der fiducia Dei und der damit sachlich gleichen acquiescentia in providentia divina[3], welche den doppelten Vorzug hat, daß sie religiös fruchtbar gemacht werden kann und auch aus dem System WOLFFs völlig herauswächst. Aus den zwei Prämissen, daß Gott unser Glück will, weil das Ziel des Universums vollendeter consensus ist, und

---

[1] § 40. [2] Eth. III. 241. [3] Eth. III. 403/55.

daß der gottgeordnete nexus das gesamte Universum einschließlich aller mala umfaßt, folgt die fiducia gegen Gott. Allerdings muß die Klippe des Determinismus und des daraus erwachsenden Fatalismus auch hier umfahren werden, so gut LEIBNIZ in ähnlichem Zusammenhang sich gegen die „faule Vernunft" gewandt hatte. Es gibt eine „nimia fiducia", wie WOLFF es nicht sehr glücklich formuliert, welche untätig abwarten möchte. Aber jeder soll nur sorgen, seine Pflicht zu tun auf dem gottbestimmten Posten, wie schon EPIKTET ermahnt[1], und sich dann auf Gott verlassen. Im ganzen hat man aber den Eindruck, als sei das eigentlich Lebenskräftige an diesen sorgsam definierten Tugendbegriffen gerade das, was sich von der altgewohnten Bedeutung der Tugenden über diese Definitionen hinübergerettet hat und unwillkürlich das religiöse Gefühl wieder belebt.

Doch fehlt es auch nicht an einzelnen, in der eben angedeuteten Art über die trockenen, oft tautologischen Definitionen hinausführenden Gedanken. Gott als Urheber der lex naturae „induit personam patris"[2], das kann uns dies sein Gesetz zur Freude und zum werten Besitz machen. Gottes Wohltaten und Liebe werden unmittelbares Motiv der Gegenliebe[3], der charitas Dei, aus ihr aber kommt die Nächstenliebe[4], und sie macht uns Gott ähnlicher[5]. Die Gottesliebe führt zur Verachtung der Welt[6], weil Gott die höchste Vollkommenheit ist. Das höchste Ziel ist endlich die unio cum Deo, die identitas voluntatis, welche durch charitas erreicht wird[7], sie enthält das wahre Glück. WOLFF zehrt hier vom überkommenen Gut, denn das religiös Wertvolle hat er durch seine Definitionen gewiß nicht in diese Gedanken gebracht.

---

[1] Eth. III. 426 A. [2] Eth. III. 189. [3] Eth. III. 232.
[4] Eth. V. 63 ff. 5. [5] Eth. V. 38. [6] Eth. III. 255. [7] Eth. III. 287.

51. Loser ist der Zusammenhang mit seinem System noch bei einer andern letzten Gruppe religiöser Pflichten, die man etwa *kultische Pflichten* im weiten Sinne nennen möchte. Dahin gehört die reverentia = magnificatio Dei verbis, vultu, gestu, voce, factis declarata[1], das öffentliche Bekennen und Loben Gottes, welches nur mit der Pflicht des usus omnium facultatum, also auch der Stimme usw. begründet wird. Dahin gehört ferner die celebratio Dei durch das praedicare attributa et opera Dei[2], besonders betreffs seiner Weisheit in den kleinsten Dingen, sowie in den Führungen der persönlichen Schicksale[3], welches die größte Süßigkeit bringt. Dem Wesen des Gebets ist hier ziemliche Gewalt angetan, dem System gemäß. Es ist fast mehr eine natürliche Schwäche als eine Tugend, es besteht in dem nun einmal unvermeidlichen Wunsch der Erhaltung der gegebenen und der Spendung neuer Güter[4] und soll eigentlich darauf führen, bei Erwägung unserer mangelnden Einsicht und des ewigen Ratschlusses Gottes, alles seinem Willen zu überlassen[5]. In dieser abgeschwächten Bedeutung wird gleichwohl selbst eine Fürbitte für andere empfohlen[6]. Von selbst wird der Wunsch zur Rede[7], ja formulierte Gebete sind gut, um den Betenden an alles Wichtige zu erinnern[8]. Das Beten macht glücklich, weil es den Geist ruhig und unverwirrt macht[9].

Die natürliche Religion endlich besteht in der Erfüllung der gesamten religiösen Pflichten, sie muß sich also auf das ganze Gebiet der lex naturae erstrecken; hier wird zum Abschluß noch der *eigentliche Kultus* besprochen, der ein Teil von ihr ist.

---

[1] Eth. III. 359. [2] J. Nat. I. 1204. [3] Eth. III. 459. [4] Eth. III. 478. [5] E. III. 479. [6] E. III. 482. [7] E. III. 490. [8] E. III. 498. [9] E. III. 503.

Der Kultus ist die Verehrung Gottes. Da jede Handlung diesem Zweck dienen soll, so fällt der Kultus mit der natürlichen Religion zusammen, und das ganze Leben soll ein ununterbrochener Kultus sein[1]. Doch mag sich der einzelne zeitweilig der direkten Gottesverehrung mit oder ohne äußere Formen widmen. Wo sich aber mehrere zu diesem Zweck vereinigen, entsteht der *cultus publicus*[2], der der lex naturae gemäß ist. Er muß enthalten den sermo, quo praesentes de Deo et officiis ipsi praestandis atque officiis erga se et alios propter Deum observandis *instruuntur*. Dazu ist Aufgabe des sermo, notiones distinctas de Deo insinuare, veritatis convincere, errores refutare, motiva proponere[3]. Daraus sollen die einen lernen, Deum rite colere et recte vivere, die andern sich an das Bekannte wieder erinnern: die Predigt wird allein dem Lehrzweck dienstbar gemacht. Bei dem zweiten Bestandteil des vernünftigen Kultus tritt die Gemeinde mit in Tätigkeit in den orationes, cantationes, ceremoniae ordinatae; diese sowie die Zusammenkunft der Gemeinde dienen dazu, ardor zu Gebet und gutem Wandel zu erregen. Die Zeremonien überhaupt sind jeder Religion vonnöten, um an die göttlichen Pflichten zu erinnern. Dieser Kultus „non differt a cultu Christianorum“, bis auf die Sakramentsfeiern, die freilich die Vernunft nicht ableiten kann, und wo die fides „quaedam superaddit“ in den Sakramenten, den signa exhibitiva, quatenus sanctificant hominem seu Deus per ea nobis confert gratiam[4]. Es wäre zu untersuchen, wie weit

[1] Eth. III. 509. J. Nat. 1238. [2] Eth. III. 511 ff.

[3] WOLFFs eigene Predigten scheinen diese Art zum Beifall der Hörer gezeigt zu haben, Lebensbeschr. S. 128.

[4] Eth. III. 517 A; wieder zeigt sich der katholische Gnadenbegriff, s. § 26.

diese Auffassung des Kultus in die Anschauungen der Aufklärungszeit übergegangen ist.

In diesen Versuchen zeigt sich ein durchaus freundliches Verhältnis zur positiven Religion. Die natürliche Religion soll das Christentum nicht verdrängen[1]. Sondern jene „in hac subsistit, at ampliatur, quatenus fides superaddit rationi impervia“[2]. Diese impervia bezeichnen die theologische Überwelt. Freilich ist hier der Wunsch des Gedankens Vater. Die Versuche, den cultus externus auf die Vernunft zu begründen, sind doch recht mechanisch: wir sind verpflichtet, Gott auch mit Hand und Mund zu dienen; daß dieser Dienst des Mundes nun in den cantationes bestehen müsse, läßt sich wohl nicht „via demonstrationis“ erhärten. Konsequenter ist hier die Stellung LEIBNIZ', der von ähnlichen philosophischen Grundlagen aus den Kultus gering schätzte. Allerdings tritt bei WOLFF neben seiner eigenen Ansicht stets der pädagogisch-praktische Gesichtspunkt hervor: die Religion bedarf der öfteren Auffrischung in den Gemütern, die hebetiores bedürfen der Belehrung. Jedenfalls aber war diese positiv-christliche Stellung WOLFFs ein wichtiger Faktor, seinen Ansichten unter Theologen Eingang zu verschaffen. Der Intellektualismus und die Kosmosphilosophie erwiesen sich als praktisch möglich innerhalb eines positiven Kirchentums.

Die religiösen Pflichten haben sich uns also z. T. nur als eine religiöse Vertiefung der lex naturae erwiesen. So gilt über sie das gleiche Urteil wie über die sozialen[3]. Aber auch bei dem andern Teil, der innerlich wenig in Zusammenhang steht mit der philosophischen Grundidee, zeigt sich doch, daß WOLFF eine Begründung vermittelst jener philosophischen Prin-

---

[1] Vgl. § 27. [2] Eth. III. 517 A. [3] § 49 Ende.

zipien der felicitas, des usus omnium facultatum, d. h. der obligatio naturalis zu geben versucht. Wir dürfen also die durchgängige Überordnung seiner Kosmosidee über die ethischen Einzelpflichten für erwiesen ansehen. Die Aufgabe der Ethik wäre demnach die Verwirklichung einer vollendeten Kosmonomie.

52. Es ist in Kapitel VII bereits bemerkt worden, daß WOLFF im ganzen die theologische Überwelt reinlich fernhält von dem philosophischen Bereich. So verfährt er auch in der Ethik. Es gibt eine spezielle *virtus christiana*[1], von dieser aber findet sich bei WOLFF nur die Begriffsbestimmung und damit die Gebietsabgrenzung gegen die philosophische Tugend. Jene besteht darin, daß man der lex naturae gehorcht vi motivorum a veritatibus divinitus revelatis, de *opere* inprimis *redemtionis* desumtorum[2]. Darum wird hier die Sache abgetan mit der kurzen Bemerkung, dieses Gebiet gehe die Theologen, nicht die Philosophen an. Freilich klingt es nach einer mehr evangelischen Auffassung der Ethik, wenn die virtus christiana hier nicht auf die katholisch gefaßte gratia gebaut ist, sondern die redemtio im Mittelpunkt steht als zentraler Begriff. Aber dennoch ist beides, gratia und redemtio, mehrfach in enge Beziehung gebracht[3], sodaß es *scheinen will,* als diene die redemtio dazu, die gratia zu erwerben. Auf jeden Fall ergibt sich, daß WOLFF hier die Grenze gegen seine Ethik zieht, wo das (kosmisch orientierte) lumen rationis aufhört. Die Erlösung ließ sich mit WOLFFs Kosmos nicht in Verbindung bringen, aus mehr als einem Grunde. Nicht der ge-

---

[1] Ph. Pr. I. 340.

[2] Dieselbe Definition Mor. 676, Nachr. 205.

[3] Vgl. hierzu Ph. Pr. I. 340 A: opus viribus naturae superius, II. 18 A, Nachr. 205.

ringste Grund hierfür war WOLFFs Stellung zum Problem der Sünde. Er versucht daher seine philosophische Ethik völlig und bestimmt abzugrenzen gegen Prinzipien, die mit dem Prinzip dieser Ethik nicht zusammenfallen. Nur eine Ausnahme findet sich: die philosophische Ethik weiß kein Mittel wider Gewissensbisse. Das einzig Wirksame wäre, die Tat ungeschehen zu machen. Daher empfiehlt sich nur desto größere Vorsicht. Zugleich aber dient dieser oft recht drückende Mangel ihm als ein Übergang in das Gebiet der religio revelata des Christentums[1]. Der erwähnte Mangel zieht noch einen andern nach sich: man weiß von der philosophischen Ethik aus nicht, ob Gott mit der Reue und dem Vorsatz zur Besserung zufrieden sein wird, und darum kann jene Ethik nicht verhelfen zu einem völlig festen und nie wankenden Vertrauen auf Gott. Auch diesen Mangel füllt die christliche Religion aus[2].

XV.

Die historische Bedeutung dieser Kosmonomie.

53. Wie das Kosmosbild WOLFFs ein Versuch ist, der mechanistisch-naturalistischen Weltanschauung zu entgehen, so ist die Kosmonomie bestimmt, die praktischen Konsequenzen derselben Weltanschauung zu entkräften; sie wurzelt im Kampf gegen den Fatalismus. Während es auf theoretischem Gebiet mehrere Irrtümer gibt, welche WOLFF bekämpft, wie Atheismus, Deismus, Naturalismus, Materialismus, sind es auf praktischem Gebiet eigentlich nur zwei, der Epikureismus, dessen höchstes Gebot lautet: quod lubet, licet[3], und der philosophisch ernster zu nehmende Fatalismus, der in seiner konsequenteren Form die

---

[1] Mor. 113. [2] Mor. 719. [3] Th. N. II. 718 A.

kausale Gebundenheit sowohl des materiellen wie des geistigen Geschehens behauptet. Darum ist er irreligionarius, und tollit obligationem divinam (womit aber das ganze ethische Gesetz der Natur gemeint ist)[1], es bleibt da nur die kausale Einwirkung durch Furcht und Lohn möglich: die obligatio civilis[2]. Die fines in der Natur werden geleugnet, und damit die Weisheit Gottes[3].

M. a. W. die Ethik WOLFFs ist historisch bedingt durch den Kampf gegen SPINOZA und HOBBES[4]. Der Spinozismus, der in den Vordergrund tritt, ist schädlicher als der Atheismus, weil letzterer nicht unbedingt die fatalis necessitas bringt[5]. Für die Einordnung der WOLFFschen Ethik in die Geistesgeschichte ist hier der Gesichtspunkt gegeben. Der Spinozismus ist der gefährlichste Gegner des Zeitalters; aus der Heftigkeit der Abwehr fühlt man die Besorgnis. Denn der Fatalismus scheint unvermeidlich. Er ist die erschreckende praktische Konsequenz aus dem neuen naturwissenschaftlichen Weltbilde für das Gebiet des freien Handelns, und SPINOZAs Ethik gewinnt auf diese Weise eine typische Bedeutung. Das Kausalgesetz droht die Freiheit zu vernichten. Die Natur und das Naturgeschehen werden die greifbarsten Realitäten, die Natur ist Gott geworden.

54. Als Mittel des Kampfes ergab sich das auch von der Kirche anerkannte Licht der Vernunft[6], inhaltlich aber greift WOLFF zurück auf eine Ethik, die, auf niederer Stufe der Erkenntnis konzipiert, dennoch auf einem umfassenden Kosmosbegriff erbaut war, die Ethik der *Stoa*. Die äußerliche Vermittlung ist vielfach zu erkennen: *a)* die stoische Ethik ist von Holland aus durch JUSTUS LIPSIUS weit verbreitet worden; *b)* bei SPINOZA

---

[1] Th. N. II. 544. [2] Th. N. II. 546. [3] Th. N. II. 712.
[4] Th. N. II. 528. 671 ff. [5] Th. N. II. 716. [6] Nachr. S. 70.

selbst findet sich viel stoisches Gut, das bis auf die Ausdrücke von CICERO übernommen ist[1]; *c*) durch MELANCHTHONs Offizienkommentar war neben ARISTOTELES auch CICERO wieder in Aufnahme gekommen. Daß WOLFF die Stoa in der eklektischen Verarbeitung CICEROs kennen gelernt hat, dafür spricht, daß er nicht viel stoische Quellen gekannt zu haben *scheint*[2], sowie, daß er das durch CICERO mit der Stoa vereinte epikureische Ideal der Glückseligkeit = voluptas übernommen hat, sowie endlich, daß das „für CICERO so charakteristische"[3] honestum eine Rolle in WOLFFs Ethik spielt[4]. Die ethischen Grundgedanken der Stoa übernimmt WOLFF — das *δμολογουμενως τη φυσει ζην* wäre auch für ihn der kürzeste Ausdruck des Sittengesetzes — freilich nicht ohne tiefgehende Umbildung. Denn das Weltbild hat sich verändert. An die Stelle des weltdurchdringenden *λογος* ist das Naturgesetz getreten. Indem WOLFF dies nun aber zum Inbegriff der göttlichen fines macht, ergibt sich zu der ordnenden Weltvernunft der Stoa eine Parallele, die begrifflich schärfer differenziert ist[5], aber doch eine ganz ähnliche philosophische Problemstellung auf theoretischem wie praktischem Gebiet hervorruft. Allerdings tritt dem der Materie immanenten *λογος* hier eine transzendente göttliche Vernunft gegenüber im christlichen, rein theistischen Gottesbegriff. Doch treten fast alle Elemente jener alten Kosmosphilosophie wieder hervor: die Theodizee, die Teleologie, die Unterscheidung der Natur in Makrokosmos und wiederspiegelnden Mikrokosmos, um ein erkennbares Prinzip der Ethik zu finden[6].

---

[1] Vgl. DILTHEY, Archiv für Geschichte der Philosophie, 7.

[2] Th. N. II. 528 A klingt so. [3] DILTHEY, a. a. O. [4] cf. Ph. Pr. I. 171 ff.

[5] S. Teil I.

[6] Mit CICERO wird die menschliche „Natur" erweitert über die alte stoische Fassung, wo Natur die Vernunft bedeutete, auch die physische Seite gehört jetzt dazu.

55. Dazu treten nun noch andere Elemente, die wir vielleicht von den oft zitierten *„jurisconsulti“*, aus dem römischen Recht herleiten dürfen; die „Natur“ der Dinge umfaßt bei Abstractis, wie bei den Rechtsverhältnissen, die den Dingen zukommenden Begriffsmerkmale[1]. Den Versuch, auf diesem rein logizistischen Wege ethische Gesetze zu finden, haben wir bei WOLFF angetroffen[2]. Dazu kommen Einflüsse der scholastischen Ontologie, welche das Wesen der Dinge überhaupt in den definierenden Merkmalen sieht. Von hier aus erklärt sich auch wohl die ganze Fragestellung der WOLFFschen Ontologie, welche bedingt ist durch die merkwürdige Verselbständigung aller gedachten (und denkbaren) Erkenntnis[3]. So ist das Naturrecht WOLFFs doch verschieden von dem des GROTIUS, obwohl WOLFF dessen Definition des Naturrechts als dictamen rectae rationis anerkennt[4]. Denn GROTIUS will gewisse inhaltlich bestimmte Prinzipien voraussetzen. Als solche führt er auf: den Grundsatz circa similia similiter agere, den appetitus societatis, die facultas agendi secundum praecepta generalia[5], und zur Auffindung derselben will er den consensus gentium benutzen, ein Verfahren, das für WOLFFs Demonstriermethode unannehmbar erscheinen mußte.

---

[1] cf. VOIGT, Lehre vom jus naturale I 547.

[2] S. o. § 35.

[3] Hier scheint Wahres und Falsches vermischt. Das Kausalgesetz, überhaupt alle apriorische Erkenntnis können wir als selbständig existierend annehmen, in dem Sinn, daß wir sie nicht aufgehoben denken können. Die empirischen Begriffe aber sind nur zufällig und nichts als Abstraktionen von den sinnlichen Wahrnehmungen. Hier lassen sich keine Gesetze und darum keine Erkenntnis unabhängig von der Empirie gewinnen. Es hat insofern keinen Sinn, von einem mundus rationalis als Inbegriff aller denkbaren Begriffe zu reden. Durch kontinuierliche Variationen sämtlicher definierenden Merkmale lassen sich aus jedem Begriffe alle beliebigen andern machen, wir erhalten ein Phantasiegebäude, welches unvorstellbar und wertlos ist.

[4] Ph. Pr. I. 135 A. [5] De jure pacis et belli. Proleg. 7.

56. Indes bot sich für WOLFFs Zweck noch geeignetere Vorarbeit in der englischen Moralphilosophie, die bereits einen ähnlichen Kampf gegen HOBBES führte. Und hier scheint WOLFF von dem Gegner LEIBNIZ', SAMUEL CLARKE, Anregungen empfangen zu haben. CLARKEs Grundgedanken, soweit sie uns hier angehen, sind folgende[1]: Es existieren differences of things, denen zufolge wir den „Dingen" ohne weiteres Schicklichkeit (fitness) oder das Gegenteil zuschreiben, ebenso wie wir in der Geometrie von Gleichheit oder Ungleichheit reden. Diese fitness oder unfitness ist gegründet in the nature of things and the qualification of persons. Daraus folgt mit mathematisch-naturgesetzlicher Notwendigkeit die fitness oder unfitness gewisser Maximen für diese Personen. Solche feststehende „Dinge" sind z. B. „that God is infinitely superior to men", und so ergibt sich mit unweigerlicher „fitness" die Pflicht des Menschen, ihn zu verehren. Das Gegenteil ist „unfit and unreasonable in it self", diese „fitnesses" sind founded unchangeably in the nature and reason of things and unavoidably arising from the differences of the things themselves. Diesen ewigen Relationen gemäß bestimmt auch Gott seine Handlungen „necessarily", und für die Geschöpfe gilt „evidently" dieselbe Regel. Übertretungen sind nur möglich durch misunderstandings und verwirrende „passions". Unmoralität ist daher ebenso absurd wie die Leugnung der Sätze, daß $2 \times 2 = 4$ oder das Ganze gleich seinen Teilen ist. Sie ist ein Versuch to destroy the order by which the Universe subsists. Hier zeigt sich doch große Ähnlichkeit mit WOLFFschen Gedanken. „Dinge" sind auch bei CLARKE denknotwendige und unverletzliche Beziehungen, ihre „Natur" bindet auch Gottes Handeln. Sie ergeben

---

[1] Vgl. Unchangeable obligations of natural religion, London 1706.

die Weltordnung und die Moralgesetze. Die Urteile über fitness sind also evident, und wie die mathematischen fordern sie Zustimmung. Dies Merkmal ist charakteristisch. Die Weltgesetze und die Moralgesetze sind eins. Sie wenden sich an den Intellekt. WOLFFs mathematische Methode sieht aus wie ein Ausbau dieser Gedanken. Obgleich derartige Projekte damals wohl allgemein in der Luft lagen[1], so findet sich doch selten so ausdrücklich die Basierung dieser Demonstratio auf die „Natur der Dinge", im Sinne der WOLFFschen ontologischen Dinge.

57. Die unmittelbarste Beeinflussung erfuhr WOLFF bekanntlich durch LEIBNIZ. Seit BILFINGER redete man von einer philosophia Leibnitio-Wolffiana. Und noch heute pflegt man bei Betrachtung dieses Verhältnisses zu konstatieren, daß WOLFF auf der ganzen Linie von LEIBNIZ abhängig ist, und daß er einige der tiefsten Gedanken LEIBNIZ' nicht verstanden hat. Beide Urteile sollen hier nicht so sehr als unrichtig bezeichnet werden, es soll vielmehr darauf hingewiesen werden, daß sie die Frage nicht erschöpfen. Denn es ist immerhin eine auffallende Tatsache, daß sowohl LEIBNIZ, welcher als der Gebende gilt, wie WOLFF, als der Empfangende, dies Verhältnis ziemlich energisch bestreiten oder doch einschränken[2]. „Einige Ansichten" hat WOLFF von LEIBNIZ angenommen, in philosophischen Fragen haben LEIBNIZ und WOLFF nur wenig in literarischem Verkehr gestanden (in der Tat enthält der veröffentlichte Briefwechsel beider recht wenig Philosophisches), das ist das Urteil beider.

---

[1] Man denke an WOLFFs Lehrer NEUMANN, WUTTKE Lebensbeschr. S. 122. WOLFF selbst nennt noch das Werk „eines Engländers" über diesen Gegenstand.

[2] Vgl. LEIBNIZ an REMOND, Gerh. III. 618ff.

Neuerdings hat ARNSPERGER[1], freilich *nur* auf Grund des Briefwechsels, demgemäß eine allgemeine Abhängigkeit WOLFFs bestritten.

Indessen liegt die Beeinflussung WOLFFs durch LEIBNIZ auf der Hand. Auch bei LEIBNIZ ist der letzte Horizont des philosophischen Erkennens der Begriff eines Universums, das ganz ähnliche Merkmale wie bei WOLFF aufweist. Obgleich dieser Begriff wohl vor allem durch die italienische Naturphilosophie wieder aufgebracht war, durch TELESIO, BRUNO und CAMPANELLA, welche WOLFF gelesen hat und gelegentlich zitiert, so ist aus der angeführten Gleichheit der Merkmale bei LEIBNIZ an einen direkten Einfluß von hier aus zu denken. So behauptet LEIBNIZ die durchgängige Verbindung aller Körper im Universum durch allumfassende Ordnungen und durch gegenseitige Einwirkungen, und zwar sowohl die Verbindung des Koëxistenten: in jedem Dinge spiegelt sich das Universum, wie die des Sukzessiven: die Gegenwart birgt die Zukunft im Schoß. Die verknüpfenden Bänder sind: *a*) Raum und Zeit, als Ordnungsprinzipien phänomenaler Natur; *b*) Ursachen und Zweckursachen, wobei jene die gesetzliche Verknüpfung enthalten für die Körper, diese für die Seelen[2]. So entstehen hier in der Tat zwei „Reiche“, das der wirkenden Ursachen und das intelligibele Reich der Zweckursachen, die sich in vollkommener Harmonie befinden.

58. Mag nun auch das Kosmosbild LEIBNIZ' mit seiner raumzeitlichen und kausal-finalen Verknüpfung alle WOLFFschen Elemente enthalten, so ergibt sich nun doch eine nach allen Seiten sehr folgenreiche Differenz. Dieser Punkt, den man selten

---

[1] ARNSPERGER, WOLFFs Verhältnis zu LEIBNIZ. [2] Monadologie 79.

als den Zentralpunkt für die Beurteilung des Verhältnisses von LEIBNIZ und WOLFF in die Mitte gerückt hat[1], liegt in der *Ablehnung des LEIBNIZschen Monadenbegriffs durch WOLFF.* Nur für die menschliche Seele hat ihn WOLFF akzeptiert, und nur für ihr Verhältnis zum Körper nimmt er eine prästabilierte Harmonie an.

Damit aber sind wir auf das letzte und für LEIBNIZ selbst ohne Zweifel wichtigste Merkmal seines Kosmosbegriffes geführt. Dies Merkmal besteht darin, daß alle Substanzen immateriell, dafür aber vorstellend sind. Diese Vorstellungen spiegeln das Universum wieder, stets in verschiedener „Brechung" desselben Bildes, und doch zusammengehalten durch das Gesetz der Kontinuität, wonach alle Individuen durch minimale Variation auseinander abgeleitet und verstanden werden können. Die Gedanken der prästabilierten Harmonie unter den vorstellenden Monaden und der Kontinuität aller Individuen, ja aller Erscheinungen sind die eigentlichen Charakteristika in LEIBNIZ' Kosmos, so sehr, daß die naturgesetzlichen Verknüpfungen ihnen an Wichtigkeit nachstehen. Es leuchtet ein, daß hiermit die philosophische Spekulation einen ganz andersartigen Mittelpunkt wie bei WOLFF bekommt. Mag auch das Vorstellen der Monade dem Universum gemäß orientiert sein, so ist doch wieder in ausschlaggebendem Maße das Universum abhängig von den Monaden: sie sind dessen konstituierende Faktoren. Aus ihren Vorstellungen resultiert dasselbe. Eine ausgesprochen *individualistische Basis* ist damit gegeben. Freilich ist alles aufeinander abgetönt, aber der Kern des Systems ist nicht diese Gleich-

[1] Vgl. etwa WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie² I. 514. Vorangestellt ist diese entscheidende Tatsache bei RITSCHL, Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I.

artigkeit allein, sondern ebensosehr die individuelle Verschiedenheit aller Monaden: es gibt nicht zwei gleiche Individuen. Das besagt das von LEIBNIZ als sein wichtigster Gedanke angesehene Gesetz der Kontinuität. Das Weltgesetz wird zu einer „Ordnung“, die nicht nach Raum, Zeit, Kausalgesetz ausgedrückt werden kann, sondern die Wesensmerkmale aller Substanzen umfaßt und sie alle durch kontinuierliche Abwandlung ihrer Wesensmerkmale auseinander abzuleiten vermag, sodaß nirgends ein vacuum formarum bleibt. Ein System von Individuen, die im letzten, metaphysischen Sinn außer Einwirkung aufeinander stehen, ist LEIBNIZ' Universum. Diese Stufenleiter der Individuen aber ist eine Idee, die nie konstatierbar, sondern nur notwendige Annahme zum Verstehen der Welt ist; darum bleibt ein „mysterium“ im Universum, wo WOLFF nichts anerkennen würde als einen Mangel an Wissen, an Beobachtung. Denn durch seine Ablehnung des Monadensystems treten ganz andere Beziehungen in den Mittelpunkt. Die Welt besteht für ihn aus „Dingen“, welche verknüpft sind. Die Verknüpfung ist nun nicht durch die Vorstellungen der Dinge gegeben, sondern liegt außerhalb der Dinge, in den Naturgesetzen. Die Dinge sind ferner Phänomene, ihr wahres Wesen liegt jenseits der Wahrnehmung; das Wesen des Kosmos bildet darum das System der Verknüpfungen dieser Dinge. Dem LEIBNIZschen System von Individuen tritt gegenüber WOLFFs System von Gesetzen.

Das eigentümliche Doppelverhältnis bei LEIBNIZ, daß einerseits das Individuum als konstituierender Faktor des Universums, als Erkenntnisbasis, als letzter Wert auftritt, andrerseits aber das System aller Individuen eine Gesetzmäßigkeit ihrer Verhältnisse fordert, ist bei WOLFF vereinfacht auf den letzten Gedanken. Das System wird einfacher, enger, begrifflich ärmer; nur eine Seite

der Gedanken LEIBNIZ' bleibt. Und zwar bleiben die zuerst erwähnten naturgesetzlichen Verknüpfungen des LEIBNIZschen Kosmos bei WOLFF im großen und ganzen unverändert, wie gesagt. Nur erlangen sie von vornherein eine höhere, nämlich metaphysische Realität, welche sie bei LEIBNIZ nicht haben konnten. Die Einwirkungen der Substanzen aufeinander sind bei LEIBNIZ nur Schein; die Monaden haben keine Fenster. So ist auch das Bild eines in Wechselwirkung stehenden Kosmos nur Schein, es gibt nur eine „ideale" Einwirkung der Monaden aufeinander vermöge der prästabilierten Harmonie, keine physische Einwirkung[1]. Ein wahrer Organismus ist das nicht. Bei WOLFF dagegen finden wir solche realen Einwirkungen der Körper aufeinander; nur zwischen Seele und Leib bleibt jener Parallelismus. Raum und Zeit sind zwar Phänomene, nicht aber die Naturgesetze. Wie diese als einziges Merkmal des Kosmosbegriffes auftreten, so bilden sie auch das einzige Kriterium der *Wahrheit*. Damit hängt es zusammen, daß der LEIBNIZsche Begriff der *Ordnung* zwar übernommen wird, aber bald zurücktritt oder vielmehr durch den Begriff der Naturgesetzlichkeit ersetzt erscheint, weil sein tieferer Sinn in WOLFFs Kosmos nicht paßte. Ebenso verliert LEIBNIZ' Begriff der *Vollkommenheit* seinen ursprünglichen Sinn. Das Reich der Zweckursachen läuft bei LEIBNIZ nicht direkt in die eine Spitze aus, daß Gott der agens intelligens sei, weil LEIBNIZ lauter belebte Substanzen kennt. Das Reich der Zweckursachen ist identisch mit dem Reich der Seelen, mit dem psychischen Geschehen. Die Teleologie ist also orientiert nicht direkt von Gott aus, sondern von jedem handelnden Einzelindividuum aus (obgleich indirekt natürlich auch die Individuen unter jene höchste

---

[1] Monadologie 51.

Ursache zusammengefaßt werden[1]). Jede Monade ist ihrem eigenen Wesensgesetz unterworfen. Die „Entwicklung ihrer Anlage“ ist Selbstzweck. Die Vollkommenheit ist hier nicht nivellierende Gesetzmäßigkeit, sondern die „Tätigkeit“ im höchsten Sinn, das „Werden“ von möglichst vielem aus möglichst wenigen Voraussetzungen[2], eine „Erhöhung des Wesens“. Eine direkte Bezugnahme auf die Gesetzmäßigkeit innerhalb des Universums findet sich nicht. Die ist selbstverständlich, weil das Universum eben die Gesamtheit der Monaden ist und durch Entfaltung ihrer individuellen Zwecke und Anlagen die Monaden ohne weiteres die Gesetze des Universums innehalten. Bei WOLFF dagegen schrumpfte auch die Vollkommenheit ein zur Gesetzlichkeit, so daß bei ihm eigentlich Ordnung, Wahrheit, Vollkommenheit Synonyma geworden sind, die alle nur auf jenen mageren, durch das principium rationis sufficientis erschöpften Inhalt hinauslaufen: ein deutliches Zeichen, daß es überkommenes Gut für ihn ist, welches unter seinen Händen eine wahre Begriffsverödung erlebt hat. LEIBNIZscher Geist wohnte in diesen Begriffen, in seinem System hatten sie ihre Stelle, ihr eigentümliches Leben.

Der erwähnte Begriff der Wahrheit aber führt auf eine weitere Differenz, obgleich er von WOLFF einfach herübergenommen scheint; ein Schein, welcher noch stärker wird, wenn als Kriterien der Wahrheit auch bei LEIBNIZ die „großen Prinzipien“ der Erkenntnis, die des Widerspruches und des zureichenden Grundes erscheinen; *jenes* als Prinzip der notwendigen oder Vernunftwahrheiten, welche bis auf identische Sätze zurückführbar sein sollen, *dieses* als Prinzip der zufälligen oder Tatsachenwahrheiten, welche durch eine unvollendbare Reihe von

[1] Metaphysische Abhandlung 19.

[2] Monadologie 50. Metaphysische Abhandlung 19.

Bedingungen auf das Postulat einer unbedingten Ursache zurückführen[1]. Allein der angedeutete Differenzpunkt ist folgender:

Bei LEIBNIZ treten die notwendigen Wahrheiten in Gegensatz zu den Sinneserfahrungen. Die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten kann nie aus den Sinnen und der stets unvollständigen Induktion kommen, welche uns nur zeigen, was ist, aber nicht, was sein muß. Diese notwendigen Wahrheiten haben also eine eigentümliche Quelle: das natürliche oder mit uns geborene Licht, welches auch „sens interne" heißt in dem Sinn, daß hier die Sinneserfahrung und der in Begriffen denkende „Gemeinsinn" vereinigt sind. „Es bereitet sich die Grundeinsicht und damit die Grundrichtung des gesamten kritischen Philosophierens vor: die nämlich, daß es überhaupt so etwas gibt wie ‚reine Vernunft'"[2].

Die entscheidende Erkenntnis ist hier die, daß unabhängig von den Sinnen noch eine zweite Erkenntnisart in der Vernunft existiert[3]. Freilich bleibt die Seele in ihrem Vorstellen auch bei Sinneserfahrungen unabhängig von den Sinnen, insofern sie selbständig die den sinnlichen Bildern entsprechenden Vorstellungen hervorbringt. Aber doch läßt sich eine Abhängigkeit beider behaupten, insofern beide notwendig parallel laufen und die Seele das gleiche reproduziert, was die Sinne produzieren. Völlig unabhängig hiervon kommt nun in der Seele etwas Andersartiges hinzu: jene allgemeinen Wahrheiten. Insofern haben wir hier trotz der selbständig vorstellenden Kraft der Seele einen Unterschied zwischen sinnlicher Perzeption und rein vernünftiger Erkenntnis. Eben dieser Unterschied trat bei WOLFF nun sehr zurück, wo nicht völlig ins Unsichtbare. Jene vermöge der prästabilierten Harmonie in allen Monaden ruhenden, übersinn-

---

[1] Monadologie 31 ff. [2] OTTO, Religionsphilosophie S. 10.

[3] Vgl. hierzu vor allem „Sur ce qui passe les sens et la matière" Gerh. VI. 499.

lichen Prinzipien, welche durch diese ihre Allgemeinheit den Charakter von Weltgesetzen erhalten, und infolge einer Sinneswahrnehmung *anklingen* und *bewußt werden*, kennt er nicht. Sein ganzes Absehen ist darauf gerichtet, in der Seele eine einzige Kraft nachzuweisen, welche den Kosmos wiederspiegelt und *qualitativ eins ist* mit der Sinneswahrnehmung, indem sie nur in einer Aufhellung der in der Sinneswahrnehmung verworren enthaltenen Elemente besteht. Wo WOLFF das Wesen der Seele mit systematisch-pedantischer Breite abhandelt[1], zählt er als ihre Funktionen auf: Sinneswahrnehmung, Einbildungskraft, allgemeine Begriffe, Urteile und Vernunftschlüsse. Von irgend welchen apriorischen Erkenntnissen aber erfahren wir nichts. Die beiden Prinzipien des Widerspruches und zureichenden Grundes können hier nur als „allgemeinste Urteile" mitgezählt werden. Als solche beruhen sie auf der in der Sinneswahrnehmung sich ursprünglich äußernden vis repraesentativa universi.

Damit ist der zweite Unterschied berührt. Bei LEIBNIZ ruht der Blick vorzugsweise auf dem erwähnten subjektiven Erkenntnisquell der individuellen Vernunft. Wir finden die philosophische Basis der Vernunftkritik damit angedeutet. Die Erkenntnis der metaphysischen Begriffe wird abgeleitet aus dem „Gedanken meiner selbst". Dieser ergibt die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit, ja die Grundbegriffe der Logik und Moral und der Gottheit. So exegesiert LEIBNIZ jenen berühmten Satz: „nichts ist im Intellekt als der Intellekt selber" mit den Worten: *„oder das verstehende Subjekt"*[2]. Und so ausschließlich ist dieser subjektive Quell der Erkenntnis die letzte Instanz, daß es heißen kann: im streng metaphysischen

---

[1] Man vgl. etwa Met. I. Kap. 5. [2] a. a. O. Gerh. VI. 499 ff.

Sinne wäre es nicht unmöglich, daß es im Grunde genommen nichts gäbe als diese intelligibeln Substanzen, womit die selbstbewußten Geister gemeint sind, während die Sinnendinge bloße Erscheinungen wären (d. h. in diesem Zusammenhange bloßer *Schein*). Bei WOLFF dagegen tritt die metaphysische Erkenntnis ganz unter den Gesichtspunkt einer Wiederspiegelung des Universums. Der Intellekt ist die Aufhellung der Sinneswahrnehmung, indem er lediglich klar macht, was in dieser lag. In jeder Vorstellung ruht Unendliches, nicht indem eine selbständige Erkenntnis des Intellekts hinzutritt, von der WOLFF nirgends ein Wort verliert, sondern indem der Intellekt mit Hülfe der in der Wahrnehmung enthaltenen Verknüpfungen von Raum und Zeit, von Ursache und Zweck weiter vordringt. Es ist sachlich der am nächsten mit LOCKE verwandte Standpunkt. Von LEIBNIZ dagegen stammt der Gesichtspunkt des Kosmos, der auch hier maßgebend bleibt: der Geist ist ein bloßes Spiegelinstrument dieses Kosmos. Es sind dies die Konsequenzen der beiderseitigen Ausgangspunkte: der Monade als vorstellenden Individuums bei LEIBNIZ, des Kosmos als des Systems gesetzlicher Bindungen bei WOLFF. Wollte man dies Verhältnis pointiert ausdrücken, so ließe sich sagen: bei LEIBNIZ sind die „ewigen Wahrheiten" die Gesetze des Universums, weil sie die Denkgesetze aller Individuen sind, bei WOLFF sind sie Denkgesetze aller Individuen, weil sie die Gesetze des Universums sind[1].

Es läßt sich bei allen begrifflich-speziellen Übereinstimmungen also doch ein tiefgehender Unterschied beider Kosmosbilder auf-

---

[1] CASSIRER schließt darum seine Skizze (LEIBNIZ' Werke, Philosophische Bibliothek, Bd. 108, S. 122): . . ein erneuter Beweis, wie alle Probleme der LEIBNIZschen Philosophie immer wieder in den zentralen Begriff des Selbstbewußtseins einmünden.

weisen. Er ergab sich von dem Ausgangspunkt, der Ablehnung des Monadensystems durch WOLFF, mit Konsequenz, und ist damit auf den WOLFFschen Begriff des Kosmos als eines Systems von Gesetzen zurückgeführt. Obgleich wir eine Begriffsverarmung gegenüber LEIBNIZ konstatiert haben, so muß doch anerkannt werden, daß WOLFFs Weltbild einen Fortschritt zu dem modernen naturwissenschaftlich-geschlossenen „Kosmos“ bedeutet, während wir LEIBNIZ’ tiefsinnige Konstruktion einer Monadenwelt zwar bewundern, aber als einen Traum erkennen. So hat WOLFF geholfen, die unumgängliche Scheidung der Welt der Naturgesetze und der Welt der Glaubensideen mitvorzubereiten.

59. Widmen wir nun dem Verhältnis beider Philosophen in betreff dieser höheren Sphäre, der der *Religion und Ethik*, noch einige Betrachtungen. Die Gotteslehre zeigt weitgehende Gleichheit. LEIBNIZ kennt wie WOLFF den ontologischen Gottesbeweis, legt wie WOLFF aber mehr Gewicht auf den kosmologischen, wobei er als absolut sichere Basis die eigene Existenz annimmt und von ihr aus auf eine unbedingte Ursache schließt[1], und bevorzugt endlich am meisten den Schluß aus der prästabilierten Harmonie auf einen einheitlichen Schöpfer dieses Kunstwerkes; letzterer Beweis tritt bei WOLFF zurück, da die prästabilierte Harmonie auf das Verhältnis von Seele und Leib eingeschränkt wird, findet sich bei dieser Gelegenheit aber ebenfalls[2]. Die Autonomie der menschlichen Vernunft erscheint bei LEIBNIZ noch gesteigerter als bei WOLFF, indem die ewigen Wahrheiten, im Gegensatz zu DESCARTES vom Willen Gottes unabhängig gemacht und in Gottes Intelligenz verlegt, doch nicht so stark

---

[1] Ebenso geschieht es bei WOLFF, Met. I. 928. [2] Met. I. 768.

als un- und überpersönliche Kosmosgesetze, wie vielmehr als Grundgesetze der menschlichen Vernunft erscheinen. Doch ergibt diese sachliche Übereinstimmung in der Unabänderlichkeit der Denkgesetze, verbunden mit der dogmatischen Annahme der „besten möglichen Welt“, eine große Ähnlichkeit in der Lösung des Theodizeeproblems. Hier ist WOLFF durchaus abhängig, und unsere Darstellung konnte darum mit kurzen Hinweisen daran vorübergehen. Die von LEMPP[1] konstatierten Differenzen sind denn auch recht geringfügig. Freilich scheint bei LEIBNIZ der ästhetische Gesichtspunkt mehr hervorzutreten, wo der „Schönheit“ der Welt die Rücksicht auf die einzelnen Kreaturen aufgeopfert werden muß, aber diese Schönheit besteht wie bei WOLFF in der begrifflich fixierbaren „Regelmäßigkeit“, sie ist mathematischer Art.

In der Stellung beider zur positiven Religion ist das Verhältnis ähnlich: prinzipiell freundlicher Art, und noch voller Kompromisse. Neben die theologia naturalis tritt die theologia revelata; letztere ist der Philosophie unerreichbar und Inhalt der „über-, nicht widervernünftigen Wahrheiten“, welche Mysterien enthalten. Daneben aber zeigt sich bei LEIBNIZ der Versuch, „Christentum und Vernunftreligion zu identifizieren“[2], indem das Christentum als die (quantitativ) reinste und aufgeklärteste Religion gilt, und indem die Bedeutung Jesu darin gefunden wird, daß durch ihn „die natürliche Religion zum Gesetze“ gemacht wurde[3]. Nimmt man nun in der Entstehungszeit des Christentums seinen Standpunkt, so sind für die spätere Entwicklung doch noch zwei Wege möglich: entweder man betont die Unterschiede der später gewordenen Kirche von ihrem Stifter und verwirft alles

[1] Das Problem der Theodizee S. 74.
[2] HOFFMANN, LEIBNIZ' Religionsphilosophie S. 85.
[3] Théodicée, Préface.

über die in der Lehre Jesu gefundene Vernunftreligion Hinausliegende, wie z. B. den kirchlichen Kultus, ein Standpunkt, den LEIBNIZ trotz seiner Anerkennung vieler Dogmen im ganzen eingenommen hat[1]. Oder man sieht mehr auf das Gemeinsame und kommt zu einer kirchenfreundlichen Stellung: dies ist der Weg, den WOLFF einschlug im Gegensatz zu LEIBNIZ. Bei WOLFF, der persönlich sehr kirchlich war, fehlt darum auch jeder Versuch, als gültigen Kern des Christentums eine rein philosophische „natürliche Religion“ herauszuschälen. Er bekämpft diese Methode als die der Naturalistae. LEIBNIZ ist so der Vorbereiter des geschichtslosen Deismus geworden, WOLFF freilich nicht der der neuen, vertieften Schätzung der Geschichte durch LESSING und HERDER. Denn WOLFF verblieb bei der katholisierenden Abtrennung von Welt und Überwelt, und es ist bemerkt worden, daß er diese Scheidung streng innehielt. Schon an der zwiespältigen Haltung beider Philosophen in dieser Frage erkennt man, wie wenig ihre in Bezug auf dieses Gebiet so gut wie gleichartigen Kosmossysteme mit der positiven Religion in organische Verbindung zu bringen waren.

Viel enger mit dem Kosmosbegriff verknüpft und darum in ihrem ganzen Gepräge von WOLFFs Ethik abweichend zeigt sich die Ethik LEIBNIZ'. Freilich ist es ihm hier noch weniger als auf anderen philosophischen Gebieten gelungen, ein System zu schaffen. Und der Kosmonomie WOLFFs muß darum in höherem Maße Selbständigkeit zugeschrieben werden. Aber die stamina des Gewebes kann man auch bei LEIBNIZ erkennen.

Das sittliche Gesetz ist wie bei WOLFF als ewige Wahrheit unabhängig von äußerer Satzung oder von göttlicher Willkür.

---

[1] Vgl. S. 737 Anm. 3.

Die Vernunft kann hier von sich aus entscheiden, die Offenbarung wird entbehrlich. Inhalt der Ethik ist die Vollkommenheit, im Sinn einer Erhöhung des Wesens, der Tätigkeit, der Anlage. Das „Wesen“ aber ist, ganz allgemein gesagt, strebender Intellekt. Der Intellekt ist die Vorstellung der Kosmos-Harmonie; er muß gekräftigt, das in ihm Unbewußte muß bewußt und distinkt gemacht werden. So ergibt sich eine intellektualistische Moral: die Aufklärung ist die ethische Betätigung im hervorragenden Sinne. Freilich resultiert aus diesem Begriff von Vollkommenheit indirekt auch der Begriff einer Gesetzmäßigkeit im Universum. Aber doch ist ein Unterschied des Gesichtspunktes da, insofern LEIBNIZ als direkte Forderung jene „Erhöhung des eigenen Wesens“ allein erhebt. Die „Gesetzmäßigkeit“ wird eben dadurch hergestellt, daß jeder einzelne seine eigenen Wesensgesetze befolgt; damit tritt er in die Harmonie mit den übrigen, in deren Reihe ihm sein Platz bestimmt ist. Eine inhaltliche Gleichheit aller sittlichen Regeln ist nicht Lebensbedingung dieses Systems, der Gedanke der identitas indiscernibilium fordert individuelle Unterschiede auch auf diesem Gebiet. Anders liegt die Sache bei WOLFF, wo die Harmonie in der absoluten Durchführung der Gesetze besteht. Hier hat kein Individualismus in der Ethik Raum. Dieselben Gesetze und dieselbe Anwendung der Gesetze schließt — wenigstens in WOLFFs Ausführung — jedes Originelle aus der Ethik aus. Bei LEIBNIZ ist der absolute Wert das Individuum, könnte gesagt werden, bei WOLFF das Gesetz. Erst KANT vollzieht eine Art Synthese beider Prinzipien: der absolute ethische Wert ist das zwischen den Individuen bestehende Gesetz. Ferner ist der Intellektualismus auch bei LEIBNIZ nicht so streng durchgeführt, daß er nicht sagen könnte: für das wahre Glück, die Tugend, genüge

weniger Erkenntnis mit mehr gutem Willen, sodaß der größte Idiot ebenso leicht dazu gelangen könne, wie der Gelehrteste[1].

Das Ziel der Ethik ist freilich auch hier die Glückseligkeit. Sie ist schließlich das Motiv aller Handlungen, und da es motivlose Handlungen nicht gibt, auch der „freien". Frei handeln, heißt der Vernunft (d. h. dem wahren, distinkt erkannten Gut) folgen. Unsittlichkeit ist durch verworrene Erkenntnis eines Gutes motiviertes Handeln. Diese Gedankenreihe ist von WOLFF aufgenommen und verarbeitet worden. Sie ruht auf der oben kritisierten verkehrten Psychologie und führt zum Hedonismus wie zum Determinismus. So unvermeidlich letzterer für jede Psychologie ist, so sehr hebt durch den Hedonismus schon LEIBNIZ das Wesen des ethischen Gesetzes auf. Als Gegenstand der Glücksempfindung aber ist sehr charakteristisch bezeichnet die Erhöhung oder Befreiung des eigenen Wesens. Man stelle dem gegenüber das Gefühl kosmischer Gesetzmäßigkeit bei WOLFF.

Eine weitere Stufe ethischer Affekte, deren Verbindung mit der erwähnten Stufe der „Selbsterhöhung" nicht gegeben ist, sieht LEIBNIZ in der Liebe als der Freude über das Glück anderer. Obgleich er hier deutlich auf das interesselose Wohlgefallen der ästhetischen Beurteilung hinaus will, bedeutet das kein prinzipielles Verlassen des Hedonismus[2]. Wohl aber ist diese Liebesethik eine Folgerung seines Kosmosbegriffs, wie schon bei WOLFF festgestellt ist. Und zwar hat diese Liebe im LEIBNIZschen Kosmos einen tieferen Sinn als bei WOLFF. Bei LEIBNIZ finden wir eine kontinuierliche Reihe belebter Substanzen. Die Grenzen anorganischer und organischer Materie sind aufgehoben, aber hierdurch gewinnt die leblose Hälfte der Natur,

[1] Nouveaux Essais II. cap. 21 § 67.

[2] Vgl. dazu CASSIRER, LEIBNIZ' System, S. 437.

sie erlangt gleiche Würde wie die belebte. Leben findet sich überall als das Wesen und der Wert des Universums. Seine höchste Steigerung findet es in der Gemeinschaft der bewußten Geister, im Reich der Gnade, der moralischen Welt[1]. In WOLFFs Kosmos ist der absolute Wert das Gesetz. Auch er versucht, hierdurch die Grenzen zwischen Lebendem und Totem für die Ethik aufzuheben. Aber dieses Mal wird die lebende Hälfte depraviert. Die Sphäre ethischen Geschehens ist nicht geadelt durch den Begriff des Individuums, der Persönlichkeit, sondern verwirrt sich mit dem Naturgesetz. Was hier am andern geliebt wird, ist das Gesetz, während bei LEIBNIZ die Person selbst Gegenstand der Liebe war. Die moralische Welt ist aus einer Gemeinschaft von Geistern ein System gesetzmäßig geregelter Handlungen und Wirkungen geworden.

In welchem Verhältnis die Ethik zur Religion steht, läßt sich im Vergleich zu WOLFF nicht ganz scharf abgrenzen. Sicher ist aber wohl, daß in der Hauptsache Übereinstimmung zwischen ihnen herrscht. Auch bei LEIBNIZ ruht auf der Erkenntnis Gottes und seiner Vollkommenheit die Liebe zu Gott[2]. Diese Liebe identifiziert sich dann mit der Freude am Wohle der Menschheit und an der Harmonie des Weltalls. D. h. sie wird direkt als ethische Triebkraft gewertet. Wir finden eine religiöse Fundamentierung der Moral. Noch weniger als bei WOLFF kommen neue Gebiete ethischen Handelns hinzu[3], aber das Universum führt auf Gott, und Gott weist wieder die Ethik aufs Universum. Eine allumfassende Kulturethik, religiös vertieft, fand WOLFF hier vorgebildet.

---

[1] Monadologie 86 f.

[2] PFLEIDERER, Geschichte der Religionsphilosophie, 86.

[3] S. o. § 59.

So ist allerdings WOLFFs Kosmosbegriff mit LEIBNIZ' Merkmalen gebildet. Aber WOLFF hat die Monadenwelt und damit im letzten Grunde das Gesetz der Kontinuität fallen lassen: Gedanken, die den Kern des LEIBNIZschen Universums ausmachen. Mit Absicht sagt darum LEIBNIZ: „Herr WOLFIUS hat sich *einige* meiner Ansichten zu eigen gemacht". Denn in seine Philosophie war damit eine völlig andere Wendung gebracht, daß ihr Zentralbegriff wegfiel und der Cartesianische Dualismus von Geist und Materie wieder auftrat. Aus dieser Umänderung des Kosmosbegriffes aber haben sich alle Differenzen herleiten lassen. Wo es bei LEIBNIZ heißt: rationales animae semper etiam personae suae leges morales servant[1], würden bei WOLFF die leges universi eintreten. Aber es läßt sich in manchen Punkten vermissen, daß LEIBNIZ nicht an eine reichhaltigere Behandlung ethischer Fragen gegangen ist. In noch stärkerem Maße als in der theoretischen Philosophie haftet an diesen seinen Ausführungen das Aphoristische.

60. Darum ist — wenn wir zum Schluß einige teils die Hauptpunkte unserer Kritik zusammmenfassende, teils weiterführende Betrachtungen über WOLFF selbst geben sollen — der erste Eindruck seiner Kosmonomie doch der eines festgefügten Systems nach Aufbau und umfassender Ausgestaltung aller überkommenen einzelnen Anregungen. Schon in dieser Hinsicht übertrifft er seine Vorgänger, und wir dürfen dem Urteil zustimmen, daß seine Ethik die bedeutendste Leistung der Epoche vor KANT darstellt.

Die Kritik aber wird vor allem zwei Punkte anzugreifen

---

[1] cf. Briefwechsel zwischen LEIBNIZ und WOLFF, S. 44.

haben, die schon erwähnt sind: die Teleologie und die Psychologie WOLFFs. Die Ethik ruhte auf der Annahme *teleologischer Verknüpfungen* aller Dinge. Diese laufen in umgekehrter Richtung den kausalen Ketten parallel, und werden gefunden durch Auffinden der Kausalreihen. Als „Absicht" ergibt sich also alles kausal Bedingte oder innerhalb des Kausalgesetzes Mögliche. Die Mängel hierbei sind: 1) die Unmöglichkeit einer vollendeten Teleologie ergibt die Unmöglichkeit der Ethik, ehe jene ihr Werk getan hat. Auch wenn der letzte Zweck des Menschen bekannt ist, so ist es doch unmöglich, den nexus cum fine ultimo auszuführen, wenn nicht sämtliche möglichen Zwischenglieder, d. h. nach WOLFF alle Eventualitäten im Universum, bekannt sind. 2) Auch innerhalb des Bekannten ist keine Auswahl der pflichtgemäßen Handlungen aus den naturgesetzlich möglichen denkbar. Der Gedanke vom „abusus" der Dinge ist nicht weiter durchgeführt, und Naturgesetz und Sittengesetz stehen auf einem Niveau (so gehört das statisch richtige Gehen in die Ethik). Darum ist der Versuch gemacht, die unvollendbare Teleologie der Dinge zu ersetzen durch die Teleologie des Menschen; der Makrokosmos soll erkennbar geworden sein im Mikrokosmos. Die Teleologie des Menschen ist denn auch abgeschlossen. Sie fordert den rechten Gebrauch aller facultates. Und diese Forderung bleibt nicht so unbestimmt, wie sie auf den ersten Blick scheint. Lassen wir die körperlichen facultates als untergeordnet außer Betracht, so ist der Wille in unbedingte Abhängigkeit vom Intellekt gebracht. Ethische Pflicht *κατ' ἐξοχην* ist also im letzten Grunde die Ausbildung des Intellekts, in rechter Weise und möglichst frühzeitig begonnen. Hierauf reduzierte sich die lex naturae ihrem Kerne nach. Man sieht, wie die Voraussetzung, welche alles trägt, folgende ist: es existieren

gewisse objektive Beschaffenheiten und Proportionen zwischen den Dingen, die genau so bestimmt wie die mathematischen sind und daher, wenn sie dem Intellekt vordemonstriert sind, durch ihre Evidenz den assensus des Willens förmlich erzwingen in der Weise, wie CLARKE es angedeutet hatte. Aber abgesehen davon, daß die Ausbildung des Intellekts nicht die einzige sittliche Aufgabe und für die moralisch ungleich wertvolleren Maximen des Willens nicht entscheidend ist, kann die Teleologie des Menschen die unvollendete Teleologie der Dinge gar nicht ersetzen. Denn der Intellekt ist ja nur das Organ, das Universum wahrzunehmen. Er wird auch bei der höchsten Bildung von WOLFFs Prämissen aus keine ethischen Vorschriften finden können. Denn in WOLFFs Kosmos laufen finale und kausale Bindungen parallel, das Naturgesetz und das Sittengesetz sind also auch bei vollkommener Erkenntnis nicht zu sondern.

61. In der Folge aber fällt die Theorie dann endgültig einer verkehrten *Psychologie* zum Opfer.

Der erste Irrtum dieser Psychologie ist die dogmatische Bestimmung der *Seele als vis repraesentativa universi;* diese Bestimmung ist nötig, damit die Seele das Universum erkennen kann und so seinem Willen gemäß sich zu entscheiden weiß. Die Verknüpfung jeder Handlung und ihrer sämtlichen Wirkungen mit dem Kosmos muß erkennbar sein. WOLFF erreicht dies in Anlehnung an LEIBNIZ, aber seinem veränderten Kosmosbegriff gemäß. Bei LEIBNIZ spiegelte jede Monade mehr oder weniger klar das Universum, d. h. die übrigen Monaden mit ihren Vorstellungsinhalten in sich ab. Das ist das weiter nicht erklärbare Wunder der prästabilierten Harmonie. Bei WOLFF ist der Gedanke anders: parallel mit der Sinneswahrnehmung entsteht in der Seele die Vor-

stellung eines *begrenzten Teils* des Universums, soweit nämlich etwa Auge und Ohr reichen. Das gesamte Universum aber ergibt sich, indem man an den gesetzlichen Verknüpfungen der Dinge sich gleichsam weiter tastet (durch Überlegung) bis ans Ende der Welt, die Ursache der gesehenen Dinge aufsucht, die räumlichen Zusammenhänge verfolgt. Und der stillschweigende Trugschluß ist, daß alle dies dunkel in der einen Wahrnehmung enthalten sei und durch den Intellekt nur distinkt gemacht zu werden brauche. Durch den Intellekt kann ich aber nicht finden, was sich hinter dem Horizont befindet. Der Fehler ist die Verkennung des eigentümlichen Charakters der Sinnesanschauung. LEIBNIZ' „unbewußte Vorstellungen" sollen das enthalten, was die Anschauung in der Tat doch nur geben kann. Hieraus folgt für die Ethik ein weiterer Fehler: die Forderung eines möglichst ausgedehnten Intellektualismus. Eigentlich nur der Gebildete vermag den nexus hinreichend zu übersehen, um alle Konsequenzen seiner Tat für das Naturgeschehen im voraus zu erkennen, aber das entscheidet nach WOLFF über die Moralität der Handlung.

Der zweite, schwerste Irrtum ist die Annahme, daß *der Wille* unfehlbar *durch* das größte bonum, d. h. *die größte vorausgesehene voluptas determiniert sei.* Das eigentliche Moment freien Handelns blieb der Gebrauch des Intellekts, die Anwendung der Reflexion über die zu erreichende voluptas. Aber die Entscheidung, ob ich reflektieren will oder nicht, kann nicht wieder im Intellekt liegen, oder wenigstens muß, um nicht eine unendliche Reihe zu erhalten, irgend wann einmal ein nicht reflektierter Entschluß hierzu den Ausschlag geben. Dieser ist dann nicht frei sondern determiniert. Die von LEIBNIZ übernommene „moralische Notwendigkeit" ist also eine leere Unterscheidung der psycho-

logischen von der physischen Notwendigkeit, beide sind gleich zwingend. Bis hierher ist der Gedanke richtig und die Konsequenz des Determinismus des Willens mit Gründen nicht zu beanstanden. Allein der schwere Irrtum ist, daß nur vorausgesehene (bei WOLFF ästhethisch gefaßte) voluptas Motiv des Willens sein könne. Er beruht auf der Verkennung der sinnlichen, ästhetischen und moralischen Antriebe. Und seine Konsequenz ist nichts Geringeres als die Unmöglichkeit der ethischen Grundbegriffe.

Es ist oben die Forderung eines guten Willens zur Moralität der Handlung von den Prämissen WOLFFs aus als unnötig kritisiert[1]. Ja, es zeigt sich sogar, daß der Begriff „guter Wille" bei WOLFF einen Widerspruch enthält. Falls nämlich der Wille die Fähigkeit ist, ein bonum zu begehren, so ist dieses seine natura et essentia, welche sich notwendig äußert. Damit fällt der Unterschied eines guten oder bösen Willens fort. Jeder Wille richtet sich auf ein bonum, nur der „böse" Wille auf ein scheinbares. Aber das wahre bonum vom scheinbaren zu unterscheiden, liegt gar nicht in der Fähigkeit des Willens, es ist Sache des Intellekts. Ein wirklich „böser" Wille, der sich auf ein malum richtete, weil er es für ein malum ansähe, würde seiner Natur widersprechen und unmöglich sein. Aus der WOLFFschen Definition der Seele und aus seiner Bestimmung der Abhängigkeit des Willens vom Intellekt folgt nun aber ferner, daß bei einem Konflikt zwischen Sinnlichkeit und Pflichtgebot, d. h. zwischen dem Verlangen nach konfus erkanntem Gut und distinkt erkanntem Gut, die distinkte Erkenntnis die konfuse verdrängen, und Motiv des Willens werden muß, so gut erkannte Wahrheit den Irrtum

[1] S. § 47.

verdrängt. WOLFF könnte höchstens mit CLARKE die unsittliche Handlung als Sinnlosigkeit, als absurdity bezeichnen, d. h. unerklärt lassen. Er versucht sie zu erklären durch die Gewöhnung an sinnliche Güter. Damit ist nur ein Teil der unsittlichen Handlungen erklärt, und auch dieser nur dadurch, daß das menschliche Wesen, wie es definiert war, als vis repraesentativa universi, d. h. des wahren, nicht eines scheinbaren Universums, teilweise wieder aufgehoben erscheint. Wie ist aber das möglich?

Ferner fällt eben damit der Begriff der *Pflicht* fort. Gesetzt, es existierte dennoch die Möglichkeit, daß ich gegen erkannten consensus handele, so kann ich dies nur, weil mir das zu erreichende sinnliche Gut wichtiger scheint als das wirkliche intellektuell erkannte, und ich bin im Recht, weil ich dem stärksten Motiv gefolgt bin, um voluptas zu erreichen. Es ist vielleicht unbesonnen, daß ich nicht anders wählte, aber das Streben nach voluptas ist Natur des Willens. Die Ethik verwandelte sich hierdurch also in eine Wissenschaft von den Mitteln zu dem Zweck dauernder voluptas, nicht in eine Wissenschaft von den letzten Zwecken selbst. Gesetzt aber, bei richtiger Aufklärung des Intellekts und bei Anwendung der aufklärenden Mittel, wie WOLFF sie anführt, existierte die Möglichkeit, gegen erkannten consensus zu handeln, nicht, so ergäbe sich kein ethisches Gesetz, welches sich an die persönliche Entscheidung wendete, sondern ein notwendiger Zwang, ein Naturgesetz. Es liegt WOLFF viel an der obligatio naturalis, geflissentlich hat er sie zur obligatio divina erhöht; hier sollen die „fines“ die rechte Kraft bekommen. Unbewußt will er das Motiv der Achtung vor dem heiligen Willen hier wirksam machen. Systematisch mißlingt dies aber. Wenn der göttliche Wille zur Befolgung seiner fines nur durch voluptas bindet, ergibt sich ein Naturgesetz, welches die ethischen Grundbegriffe

aufhebt, oder auch völlige Willkür für den, der die voluptas verachtet. Wir vermögen auch die Herkunft dieser verkehrten Psychologie festzustellen: WOLFF stützt sie mit dem LEIBNIZschen Kontinuitätsprinzip: Alle Vermögen der Seele sind aus der einen Grundkraft ableitbar, und zwar „non per saltum“[1], das ist der Grundgedanke, der dazu verleitet, die spezifischen Unterschiede der Seelenvermögen des Intellekts und des Willens, der Anschauung und der Reflexion zu verwischen und sie als fließende Übergangsformen einer Grundkraft anzusehen. Die ganze Anschauung aber, welche die Seele in eine Art strebenden Intellekt verwandelt, ruht zuletzt auf DESCARTES.

Ist die Widerlegung des Fatalismus WOLFF nicht geglückt, so liegt das also daran, daß sein Freiheitsbegriff auf Determinismus hinauskommt, und die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes nicht ethischer Natur ist. Eine innere Überwindung SPINOZAs erreicht WOLFF daher nicht.

62. Ein eben so großes Interesse aber hat er an der Widerlegung der praktischen Konsequenz, die oft aus dem Fatalismus gezogen wird, dem „Epikuräismus“. Die ewigen Wahrheiten sollen fest gegründet werden, die Unveränderlichkeit des Sittengesetzes, seine Erhabenheit über menschliche Auffassungen und Willkürlichkeiten soll erkannt werden. Diesem Zweck dient die bis zum Extrem durchgeführte mathematische Demonstration; sie bedeutet den Versuch, auch für die Annahme der ethischen Sätze jene eigentümliche „Willenlosigkeit der Anerkennung“ herzustellen (wie ZIMMERMANN zu CLARKE treffend bemerkt)[2], mit welcher die Verstandeswahrheiten zugestanden werden müssen. Demselben

---

[1] S. o. § 19. 50.

[2] R. ZIMMERMANN: CLARKEs Leben und Lehre, Wien 1870.

Zweck dient endlich die Sicherstellung der ewigen Wahrheiten auch gegen eine göttliche Willkür.

Darum wäre eine Persönlichkeitsethik dem Geist dieses ganzen Unternehmens zuwider[1]. Die Person gilt nur als Kanal des Kosmos. Eine andere Frage ist es, ob indirekt diese Betrachtungsweise die Entwicklung individualistischen Denkens gefördert habe, und diese Frage muß bejaht werden, da das Ideal der Ethik die Aufklärung des Intellekts und die Entwicklung aller Kulturgüter ist. Aber auch hier muß bedacht werden, daß das Ideal der sittlichen Persönlichkeit bei WOLFF einen unpersönlichen Durchschnittstypus ergibt, dem man in dieser wie in andern Hinsichten das Bild des stoischen Weisen an die Seite stellen möchte. Auch die Anfänge der Unterscheidung apriorischer Erkenntnis werden hier völlig wieder aufgehoben durch den dahinter stehenden Kosmos. Die Ethik als Kosmonomie muß unpersönlichen Charakter tragen. Sie enthüllt die Grundgesetze eines Weltalls, nicht einer Seele.

Innerhalb dieses überwältigend großen, fest gefügten Kosmos ist nun das höchste Ziel der Ethik ein relativ untergeordnetes. Was existiert, was Gott geschaffen hat, ist vollendet. Nur ein Stückchen Mitarbeit in der Verwirklichung dieses Kosmos hat er dem Menschen überlassen. Das Wesen des Kosmos ist vollkommen. Nur eine perfectio accidentalis, die, welche die unbestimmt gelassenen modi des Kosmos, die freien Handlungen der Menschen betrifft, sollen die letzteren herstellen[2]. Ihre Aufgabe ist nichts anderes als ein non deformare des göttlichen Werkes. Die Harmonie wird dann völlig werden. Dies ist das ab und zu auftauchende eigentliche Ideal WOLFFs; man fühlt

---

[1] S. § 34. [2] Eth. II. 35 A. III. 116 A. Ph. Pr. I. 49.

gleichsam den lebendigen Pulsschlag des Ganzen dort, wo WOLFF von der pulcherrima analogia zur großen Natur redet, die der Mensch herstellen soll.

Die Ethik muß daher alle Handlungen des Menschen bestimmen. Wie das Naturgesetz keine Lücke hat, so kennt sie kein Aussetzen der Pflicht, kein sittlich indifferentes Gebiet des Erlaubten[1]: der sittlich Vollkommene, sagt WOLFF, nil agit absque fine. Es soll ein mundus moralis entstehen; und jede Handlung steht im nexus mit allen anderen Handlungen und wirkt in die Unendlichkeit fort. Ebenso müssen alle Gebiete des Menschenlebens dazu dienen: Handwerk, Kunst, Wissenschaft; der Staat, das Recht, alle denkbaren bona im weiten Umkreis des Menschenlebens sollen von dem einen ethischen Ziel aus normiert werden[2]. Eine Kulturethik im umfassendsten Sinn ist das Ergebnis dieser Prinzipien. Sie ist darum auch rein innerweltlich. Transzendente Ziele fehlen so gut wie völlig (nur einmal findet jene Welt Erwähnung als Fortsetzung dieser Welt), so gut wie transzendente Motive ihr im letzten Grunde auch durch den Versuch der theonomen Begründung nicht gegeben werden. Der zu gestaltende Stoff des ethischen Handelns ist der Kosmos bis auf das letzte, was er enthält, das Ziel der Ethik ist die Vollendung der Harmonie des Kosmos. Gegenüber der Reformationszeit ist dies der ausschlaggebende Unterschied, und zwar in viel höherem Maße, als etwa bewußtes Drängen auf individuelle Normen der Sittlichkeit, denn der Kosmos steht als durchaus gleichmachende religiös vertiefte Idee über aller individuellen Eigenart. Für die Beurteilung der Welt aber ergibt sich mit jener Abwendung vom Transzendenten der absolute Optimismus, der die Welt nicht mehr

---

[1] Ph. Pr. II. 52. [2] Abs., Schluß, J. Nat. VIII. 1 ff. 26. Eth. II.

im Argen liegen sieht; da würde er seiner Ethik jedes Recht absprechen! Denn auf diesem Optimismus beruht die Annahme einer Vollkommenheit des Kosmos und damit die gesamte sittliche Verpflichtung. Eine Welt, der die Sünde tötliche Wunden geschlagen, konnte von sich aus nicht die Pflicht zur letzten Vollendung ihrer wesenseigentümlichen Harmonie enthalten, der consensus mit dieser Welt, mit den facultates einer verderbten Vernunft, konnte nicht Kriterium der Sittlichkeit sein. Jene Überwelt aber, die der Glaube „obendrein gibt", bleibt bei WOLFF vor allem hinsichtlich ihrer sittlichen Maßstäbe und Forderungen schließlich in nebelhafter Unbestimmtheit. Und von dieser Weltanschauung bis zur Lehre von der natürlichen Güte des Menschen ist kaum noch ein Sprung, ja kaum ein Schritt. So ist die seichte Selbstzufriedenheit der Aufklärung wohl die Ernte dieser Saat; sie ruht in der Kosmosidee, welche die perfectio alles Natürlichen, Notwendigen lehrte. Die Rätsel, die in den Begriffen des Übels, der Sünde, der Schuld liegen, werden weggedeutet und übergangen. Das Wesen der Religion ist nicht von ferne erfaßt, denn im religiösen Sinne ist Gott wohl noch niemals auf dem Wege der Demonstration gefunden. Die religio naturalis besteht daher (abgesehen von dem Kompromiß mit der positiven Religion) nur in der Beziehung der vom Kosmos aus gewonnenen ethischen Pflichten auf den Willen Gottes.

Dieses System einer konsequenten Kosmonomie ist nun für die Folgezeit von breitester Wirkung gewesen. Die Charakterzüge der Aufklärung, die Physikotheologie, den Eudämonismus, den Utilitarismus[1], alles das gestützt auf markanten Intellektualismus,

---

[1] Die beiden letztgenannten Weltanschauungen mußten entstehen, sobald WOLFFs Kosmosbegriff hinter dem Begriff des Individuums zurücktrat und undeutlich wurde.

haben wir sozusagen unter den Händen WOLFFs gebildet werden sehen. Trotzdem weist sein System fundamentale Mängel auf. Mit Recht bemerkt JODL, „daß Weltlauf und Weltgesetze zu dem nach menschlichen Begriffen Sittlichen kaum irgend erkennbare Analogien aufzuweisen haben" und eine „so vollkommene Rücksichtslosigkeit in der Wahl ihrer Mittel zeigen", daß wir für Menschen, in denen diese dämonische Rücksichtslosigkeit zum Durchbruch kommt, keine bessere Bezeichnung haben, als indem wir sie mit Naturgewalten vergleichen[1]. Wenn nun doch und dazu noch in ganz verschiedenen Zeiten solche Systeme einer Kosmonomie weitreichenden Einfluß gewinnen[2], so muß etwas wie eine suggestive Kraft in der Vorstellung eines Universums als Inbegriffes der ethischen Gesetze liegen, ein Grund, der die Vernunft wieder und wieder zu einer dialektischen Verknüpfung von Naturgesetz und Sittengesetz reizt. Auf Grund der KANTischen Philosophie erklären wir uns diesen Vorgang bei WOLFF in folgender Weise. Die konstituierenden Gesetze des Kosmos, die raum-zeitlichen und kausalen Verknüpfungen, sind notwendige Gesetze der menschlichen Erkenntnis. Sobald ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit erkannt und ihre Geltung auf alle Gegenstände unserer Wahrnehmung ausgedehnt wird, entsteht das Bild eines naturgesetzlichen Kosmos, dem wir mit Recht Objektivität und Realität zuschreiben. Dies ist die Stufe der Erkenntnis, die durch die Entdeckungen BACONs, GALILEIs, NEWTONs erreicht ist. Daneben existiert in der menschlichen Vernunft das Sittengesetz mit gleicher Allgemeinheit und Notwendigkeit. Dieses wird in den früheren Stufen der geistigen Entwicklung überkommen als Satzung einer positiven Religion,

[1] Geschichte der Ethik, I. 513.

[2] Man erinnert sich der ganz ähnlichen ethischen Grundlegung der Stoa, § 54.

als historisch offenbarter Wille der Gottheit. Dann aber wird nach und nach die Denknotwendigkeit, die Vernunftgrundlage der elementaren Gebote des Sittengesetzes bewußt. Hierbei ergibt sich als scheinbare Konsequenz die folgende Täuschung: so gut wie die Naturgesetze als konstituierend für das Wesen der Dinge erscheinen, ebenso glaubt die Vernunft im Sittengesetz eine neue Art von Gesetzen der Dinge zu erkennen. Notwendige Proportionen scheinen sich zu zeigen, die im Wesen der Sache liegen, ob nun im Wesen der materiellen oder ideellen Dinge oder des Menschen. Auf dieser Etappe steht CLARKE und ist uns darum als wahrscheinlicher Anreger WOLFFs wichtig. Darauf zeigt es sich, daß es dieselben Dinge sind, aus deren Wesen einerseits die Gesetze der Physik, andrerseits die Gesetze der Ethik folgen. Die letzteren Gesetze bekommen dieselbe Dignität und Unverbrüchlichkeit und die uneingeschränkte Geltung wie die Naturgesetze. So werden die ethischen Gesetze angesehen als Bestandteil der kosmischen Bindungen. Eine Gleichsetzung von Naturgesetz und Sittengesetz findet statt im Begriff einer Kosmonomie. Der Begriff der Zweckursache ist das Merkmal dieser Stufe. Er wird zum Ausdruck dafür, daß die Allgemeinheit und Denknotwendigkeit des Sittengesetzes erkannt ist in demselben Maße wie die des Naturgesetzes. Die WOLFFsche Kosmonomie beruht also auf diesen beiden Voraussetzungen. Sie setzt eine Stufe der Naturwissenschaften voraus, wie sie durch BACON und NEWTON, und eine Stufe der Ethik, wie sie durch CLARKE vertreten ist. Die auf die Kosmonomie folgende Stufe, die der Vernunftkritik, schlichtet die aus dieser Zusammenarbeitung entstehenden Widersprüche. Sie erkennt neben der lückenlosen Gültigkeit der Naturgesetze und der Phänomenalität der durch sie geregelten Welt eine zweite Gesetzgebung der Vernunft,

durch welche sich ein anderer, höherer „Kosmos" bildet. Dies ist das Reich der Zwecke und das Gebiet des Sittengesetzes.

Wir finden also in der Kosmonomie eine Verwirrung zweier Kosmosbegriffe (um diesen Begriff auch für den „mundus moralis" beizubehalten), welche sich nur entwirren läßt durch Unterscheidung der Erscheinungswelt von der Welt der Ideen.

Die wahre Vereinigung des naturwissenschaftlichen Kosmos mit der idealen Welt geschieht auf anderem Wege, anknüpfend an SHAFTESBURYs „Gefühl" des Moralischen; sie geschieht in der Weise, wie SCHLEIERMACHERs geniale, ihre Wirkungskraft nie verfehlende Konzeption in den „Reden" es anstrebt, und wie FRIES diesen Gedanken in seiner Ahndungslehre festen philosophischen Halt gegeben hat. Es ist nur das begrifflich nicht auflösbare Gefühl als Brücke möglich, das sich als ästhetisches Gefühl im engeren Sinne, als sittliche Urteilskraft und als religiöser Glaube äußert.

63. Wir wollen auf den oben berührten Ausblick auf die Zukunft etwas näher eingehen, indem wir von WOLFFs Kosmonomie aus zu KANTs Ethik hinüberschauen. Erschöpfend ist das Verhältnis von WOLFF zu KANT nie behandelt. Auch hier sollen nur einige Einzelheiten zeigen, daß zwischen beiden kein völliger Bruch in der Entwicklung klafft.

Der gewiesene Ausgangspunkt ist der Unterschied beider in der Ethik, welcher für KANT ausschlaggebend war. Er besteht in dem Begriff der Pflicht, wie ihn die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten entwickelt. Dort macht KANT es der Philosophia Practica WOLFFs zum Vorwurf, daß sie den Begriff des reinen Willens nicht zu finden gesucht, d. h. die apriorischen Beweggründe von den empirischen nicht unterschieden habe.

Im Gegensatz dazu gibt er seine berühmte Definition der pflichtmäßigen Handlung, deren Kennzeichen es ist, daß sie nicht aus Neigung getan ist, sondern aus Achtung vor dem Gesetz, und findet ihren moralischen Wert in der Maxime, nach der sie beschlossen wird. Das Motiv soll nur in der Gesetzmäßigkeit der Handlung liegen, also die „Vorstellung der bloßen Form des Gesetzes" sein. So wird aus der Erfolgsethik eine Gesinnungsethik, die verpflichtende Kraft liegt nicht mehr in dem zu erreichenden bonum, sondern in der Form der Gesetzmäßigkeit. Neben den sinnlichen Antrieb ist ein „reiner Wille" getreten, der aus der Reflexion auf das Gesetz sich ergeben soll. Der WOLFFsche Begriff der obligatio ist hierdurch völlig umgewandelt und das System der Ethik von Grund auf verändert.

Und doch läßt sich erkennen, daß die WOLFFschen Gedanken auf die Ausgestaltung desselben nicht ohne Einfluß geblieben sind. Versuchen wir, den neugewonnenen Begriff der Pflicht einmal in das WOLFFsche System einzusetzen, so wäre die nächste Frage die nach dem Inhalt des Gesetzes der Pflicht. Daß KANT mehrmals das WOLFFsche Prinzip der Vollkommenheit billigend erwähnt, ist allgemein bekannt[1]. WOLFF findet nun den Inhalt der Pflicht eben in der perfectio. Diese aber bedeutet bei ihm nichts anderes als *Gesetzmäßigkeit*. Daher werden wir die WOLFFsche perfectio dort wiederfinden, wo KANT von der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit" einer Handlung überhaupt spricht. Und in der Tat ist für KANT zunächst, wie für WOLFF, die allgemeine Gesetzmäßigkeit das einzige inhaltliche Kriterium der Sittlichkeit[2].

---

[1] Vgl. Über die Deutlichkeit der natürlichen Grundsätze, Werke ed. HARTENSTEIN I. S. 92; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (am Ende).

[2] Vgl. die *allgemeinste Formulierung* des kategorischen Imperativs (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclamsche Ausgabe, S. 31). Hierher möchten

Bei WOLFF bedurfte nun dieser leere Begriff der Gesetzmäßigkeit eines „Schemas“, als Mittel der Subsumtion einer Handlung unter diesen Begriff. Dies fand WOLFF im consensus sowohl der Handlungen unter einander, wie der Handlungen mit den natürlichen facultates, wie endlich der Handlungen mit dem Begriff („Wesen“) der Dinge. Das Kriterium der Moral war m. a. W. die Widerspruchslosigkeit. Genau dieselbe Erscheinung tritt bei KANT auf: mit Hülfe der Formel der allgemeinen Gesetzmäßigkeit allein erlangt er keine konkreten Inhalte und verfällt in Logizismus. Auf denselben consensus wie WOLFF kommt auch KANT heraus, wie seine konkreten Beispiele zeigen:

Die Pflicht, Versprechen zu halten, wird begründet: es würde (sonst) gar kein Versprechen geben“: d. i. consensus mit dem Begriff des Versprechens[1].

Bei der ersten speziellen Formulierung des kategorischen Imperativs leitet KANT die folgenden vier ethischen Vorschriften ab, denen wir seine Begründung und die entsprechende Formel WOLFFs beifügen:

1. Die Unsittlichkeit des Selbstmordes wird damit begründet, daß . . . „eine Natur, deren Gesetz es wäre . . . ., ihr selbst widersprechen würde“: d. i. consensus der natürlichen Handlungen untereinander.

2. Die Pflicht, Versprechen zu halten folgt daraus, daß die gegenteilige Maxime „niemals als allgemeines Naturgesetz gelten

---

wir, den angeführten Beispielen zufolge, welche sämtlich auf die Gesetzmäßigkeit herauskommen, aber noch nicht von der Würde der Person reden, auch die *erste spezielle Formulierung* (Grundlegung S. 56) sowie die Ausführungen über die Typik der reinen praktischen Urteilskraft in der Kritik der praktischen Vernunft rechnen.

[1] Grundlegung S. 32.

und mit sich selbst zusammenstimmen könne": d. i. consensus mit dem Begriff des Versprechens.

3. Die Pflicht, seine Talente zu pflegen, begründet KANT: „er will notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden": d. i. consensus der Handlungen mit den facultates naturales.

4. Die Pflicht der Teilnahme an der Not anderer ergibt sich daraus, daß „ein Wille, der dies (das Gegenteil) beschlösse, sich selbst widerstreiten würde": d. i. consensus der Handlungen untereinander[1].

Es zeigt sich, daß KANT in auffallender Weise den consensus WOLFFs zur Gewinnung einzelner konkreter Pflichten benutzt. Noch deutlicher wird die Gleichheit des Verfahrens, wenn man berücksichtigt, daß als ethischer Wert an Stelle des Erfolges bei WOLFF die Maxime bei KANT tritt, d. h. an Stelle der Handlung der Wille[2].

Die ethische Aufgabe ist also auch hier, einen gesetzlichen consensus zu wollen. Aber worauf gründet sich diese Pflicht? Bei WOLFF gab dem Willen die Richtung an der Kosmos, d. h. die natürlichen facultates und die „Dinge" (wie z. B. das Pfand, die Bürgschaft). Und auch bei KANT scheint ursprünglich die logizistische Ableitung der Pflichten veranlaßt zu sein durch die stillschweigende Voraussetzung solcher kosmischen Notwendigkeiten, solcher zu respektierenden Gesetze im Wesen der Dinge. Denn sonst ließe sich ja jede beliebige Maxime in gesetzmäßiger Form als ethische Norm aufstellen. Dies wird nur unmöglich gemacht durch den Gedanken, daß die „Natur" oder der Begriff eines Dinges zu respektieren sei.

Indes bleibt KANT nicht beim Logizismus stehen. Wie

---

[1] Grundlegung S. 56, vgl das Résumé Grundlegung S. 59.
[2] Vgl. das letzte Beispiel.

WOLFF sich aus demselben rettet durch Anerkennung des gesamten Universums als inhaltlicher Norm der Ethik, so findet KANT eine ganz analoge inhaltliche Norm. Diese findet sich in der zweiten und dritten speziellen Formulierung des kategorischen Imperativs (Handle so, daß du die *Menschheit* . . . jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst)[1]. Will man nun nicht annehmen, daß KANT dieses Prinzip empirisch aufgenommen habe nach der Regel: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu[2], so bietet sich eine Erklärung aus WOLFFschen Gedanken, von welcher aus der Übergang zu der zweiten und dritten speziellen Formulierung nahe liegt. Der WOLFFsche Kosmos umfaßte alle Dinge. In der Ethik war der Wert also der Erfolg, die Verwirklichung aller „natürlichen Absichten" bei materiellen und geistigen Dingen. Das Naturgesetz war nicht Symbol und Typus, sondern gleichartig mit dem sittlichen Gesetz, was das Naturgesetz bestimmte, war vollkommen, d. h. sittlich. Bei KANT beschränkt sich der ethische Wert auf den pflichtgemäßen Willen. Ethische Subjekte sind die Menschen. An Stelle der natura et essentia rerum et hominum tritt der sittliche Wille des Menschen allein. So wird in der Ethik der alles umfassende WOLFFsche Kosmos ersetzt durch das System der sittlichen Willensabsichten. Mußte bei WOLFF die Natur jedes Dinges mitgeachtet werden bei Bestimmung der sittlichen Pflichten, so kann bei KANT nur der sittliche Wille in Betracht kommen. Der Kosmos WOLFFs wird zur Menschheit bei KANT[3]. Sehr beachtenswert ist es in dieser Hinsicht, daß die

---

[1] Grundlegung S. 65, cf. 69.

[2] Man vgl. KANTs Bemerkung über dies „triviale" Prinzip Grundlegung S. 66.

[3] Setzte man in der zweiten speziellen Formel für Menschheit „Universum" ein, so könnte man sinngemäße Parallelen bei WOLFF mehrfach nachweisen.

ethische Verpflichtung der Menschen gegeneinander bei KANT sogleich unter die Idee eines Reiches der Zwecke tritt, als mundus intelligibilis[1], d. h. eines Ganzen aller Zwecke vernünftiger Wesen in systematischer Verknüpfung. Bedenkt man, daß der WOLFFsche mannigfache nexus im Universum sich hier nur auf den nexus der Bestrebungen, der Willensäußerungen beschränkt, so zeigt sich die Ähnlichkeit dieser Idee mit dem mundus moralis WOLFFs. KANT will das Moralgesetz nicht darauf beschränken, daß man die Zwecke anderer zu respektieren und ungestört zu lassen habe, er verlangt ein positives Fördern der Zwecke anderer[2]. Er will also einen förmlichen Organismus, dessen Glieder in Wechselwirkung stehen. Ja an einer Stelle ist man versucht, einen direkten Anklang an WOLFF zu finden.

In WOLFFs Philosophia Practica[3] ist der Gedankengang:

1. Alle Handlungen der Menschen stehen physisch im nexus, so sollte ein moralischer nexus auch hergestellt werden, und es entstände ein mundus moralis durch eine analogia pulcherrima zum physischen.

2. Dieser mundus moralis existiert freilich nicht, ist aber doch kein non-ens.

3. Er kann nur nicht wirklich sein, weil die Menschen die lex naturae so häufig übertreten.

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[4] sind die Gedanken:

1. Ein Reich der Zwecke (mundus intelligibilis) ist möglich durch allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen, also nach der Analogie mit dem Reich der Natur.

2. Es würde zustande kommen, wenn die nötigen Maximen

[1] Grundlegung S. 76. [2] Grundlegung S. 66 f.
[3] II 76 A. [4] S. 76.

befolgt würden. Darauf kann ein vernünftiges Wesen bei jedem andern aber nicht rechnen.

3. Dennoch bleibt jenes Gesetz bestehen, welches ein mögliches Reich der Zwecke als Grundlage der Maximen annimmt.

Schließlich möchte man eine WOLFFsche Nachwirkung darin finden, daß im mundus moralis bei WOLFF die sittliche Vollkommenheit und die felicitas inseparabiliter conjunctae sind. Ebenso ist bei KANT mit der Sittlichkeit notwendig irgendwann einmal zu verbinden die Glückseligkeit, obgleich dies gar nicht mit Konsequenz aus seinem Begriff von Sittlichkeit folgt, sondern wie ein Rest der WOLFFschen felicitas erscheint. Das Interessante an der u. E. hierdurch festgestellten Abhängigkeit KANTs von WOLFFs Kosmonomie liegt darin, daß gerade die Mängel der KANTischen Ethik sich als übernommen von WOLFF und damit als fremde Bestandteile in KANTs System kennzeichnen. Die Auffindung des Pflichtbegriffs wäre demnach die eigentliche Tat KANTs. Und gerade auf praktischem Gebiet scheint die Leistung KANTs fast größer als auf spekulativem. Hier hatte die Erkenntnis der Phänomenalität von Raum und Zeit und der Erscheinungswelt überhaupt wenigstens eine Anbahnung seiner Gedanken gegeben. Auf praktischem Gebiet aber führte die Reduzierung aller Motive auf bonum und voluptas bei den Vorgängern KANTs vielmehr in die gerade entgegengesetzte Richtung.

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Heinrich Ernst Kohlmeyer bin als Sohn des Pastors Ernst Kohlmeyer am 27. März 1882 zu Hänigsen (Kreis Burgdorf) geboren. Nach Absolvierung des Gymnasiums zu Celle habe ich Theologie studiert in Erlangen, Greifswald und Göttingen. Die erste theologische Prüfung bestand ich 1906, war von 1907 bis 1909 Hospes im Kloster Loccum und bestand die zweite theologische Prüfung Ostern 1909. Im Herbst 1909 zum ständigen Kollaborator in Hannover-Kleefeld ernannt, ließ ich mich Ostern 1910 zwecks weiterer wissenschaftlicher Ausbildung beurlauben.

Für die Anregung zu vorliegender Arbeit und gütigen Rat bei der Ausarbeitung bin ich Herrn Geheimrat Tschackert viel Dank schuldig geworden.
